JACQUES LE GOFF

PENTRU UN ALT EV MEDIU

VALORI UMANISTE ÎN CULTURA ŞI CIVILIZAŢIA EVULUI MEDIU

Volumul!

Studiu introductiv, note şi traducere de MARIA CARPOV

EDITURA MERIDIANE BUCUREŞTI, 1986

Pe copertă: Fraţii LIMBOURG.

Les, tres riches heures du Duc de Berri, secolul al XV-lea, filă de calendar (luna Ianuarie), fragment, Chantilly, Musée Condé.

JACQUES LE GOFF Pour un *autre Moyen Âge*. Temps, travail et culture en Occident e Editions Gauimard, 1978

Toate drepturile asupra prezentei ediţii în limba română sunt rezervate Editurii Meridiane

JACQUES LE GOFF

ŞI FAŢA NEŞTIUTA A EVULUI MEDIU

„Am abordat anumite aspecte ale istoriei mentalităţilor deoarece faţă de acest concept la modă, care comportă deci tot ceea ce este pozitiv în aceasta, dar şi toate riscurile ei, am încercat să arăt interesul pe care-l prezintă o noţiune care pune istoria în mişcare, dar totodată şi ambiguităţile unui concept vag, şi tocmai de acea fecund, căci nu ţine seama de bariere, şi primejdios, căci alunecă prea uşor spre pseudoştiinţific" 1.

Cititorul român a avut privilegiul unui prim contact cu opera şi personalitatea lui Jacques Le Goff datorită volumului *Civilizaţia Occidentului medieval*, *tradus* de Maria Holban şi prefaţat de Mihai Berza2. Găsea acolo o imagine globală a acestui *alt* Ev Mediu a cărui istorie nu este totuşi scrisă în întregime: dovada o constituie volumul pe care încercăm să-l prezentăm acum şi în care se precizează un caz particular, „formula" Le Goff, al unei mişcări generale, „noua istorie".

„Obiectul tentativei noastre este prezentarea structurilor, a permanenţelor şi a cotiturilor istoriei culturii şi a mentalităţilor medievale" 3.

Titlul volumului a cărui versiune românească apare acum, *Pentru un alt Ev Mediu*, intrigă şi incită. Dintre sensurile explicite să reţinem contribuţia, îmbogăţirea unui dosar, pledoaria, dar să nu le

pierdem din vedere pe celelalte, explicite sau implicite, care se organizează în lectura cărţii. Înainte de a vedea argumentele pledoariei, să încercăm să stabilim ce înţelege Jacques Le Goff prin alt Ev Mediu, acest *alt* Ev Mediu al cărui studiu este abia „sugerat" 4: „[mă. silesc] să fiu istoricul unui alt Ev Mediu, al unui Ev Mediu al profunzimilor" 5, se confesează autorul nostru, care refuză în egală măsură, ca simpliste, atât „legenda întunecată", cât şi pe cea „poleită" despre această perioadă a istoriei o-menirii. Fizionomia neştiută nu este aflată din documentul scris 6, sau nu numai din el: revelarea ei s-a produs prin extrapolarea îndrăzneaţă a unor concepte şi metode – puse la dispoziţie, în general, de etnologie – folosite pentru studierea societăţilor lipsite de documente scrise: „Un alt Ev Mediu este – în efortul istoricului – un Ev Mediu total care se elaborează la fel de bine pornind de la sursele literare, arheologice, artistice, juridice sau numai de la documentele lăsate cândva în seama medieviştilor «puri».

Este un Ev Mediu lung, (...) toate aspectele lui structurându-se într-un sistem care, în ceea ce are el esenţial, funcţionează din vremea Imperiului roman târziu până la revoluţia industrială din veacurile XVIII-XIX" 7.

Într-un număr destul de recent al revistei *Europe* – octombrie 1983 –, Jacques Le Goff a publicat un articol intitulat... „Pour un long Moyen Âge" unde subliniază structurile fundamentale persistente în societatea europeană din secolul al IV-lea până în secolul al XIX-lea; datorită lor, adevăraţi numitori comuni ai unui număr de veacuri, se poate susţine că Evul Mediu a durat mult mai mult decât cei cam o mie de ani scurşi între declinul Antichităţii şi ecloziunea Renaşterii, răstimp în care istoria clasică situa evul de mijloc. Este citată, în primul rând, grila de lectură, propusă de Marx, în jurul conceptului de mod de producţie feudal8. În al doilea rând, ideologia dominantă, creştinismul", una din piesele esenţiale ale funcţionării lumii feudale pe care o contestă şi o justifică totodată" 9. Dintr-o perspectivă mai puţin globală, acest lung Ev Mediu este cel în care apare schema trifuncţională (Dumezil) a societăţii, cu formaţia or*atores,* be*llatores,* la*boratores 1*0, este cel în care, în domeniul transporturilor, domneşte căruţa şi calul, iar în domeniul sănătăţii publice, apare spitalul", la început azil, apoi loc în care oamenii erau închişi, nu trataţi" 11.

Acest Ev Mediu, care începe cu năvălirile barbare şi se încheie în epoca Luminilor, nu poate fi contestat ca perioadă de progres, „legenda

întunecată" nu are deci temei, dar nici legenda „poleită" nu i se potrivește mai bine căci Evul Mediu nu are nimic idilic.

Un Ev Mediu considerat în această perspectivă este mai bine adaptat unei istorii lente „în care evoluția structurilor profunde, materiale și mentale, contează mai mult decât cea a evenimentelor rapide dar superficiale" 12. Acest Ev Mediu profund poate fi cunoscut, cu ajutorul metodelor etnologice, „în obiceiurile lui zilnice, în credințele, comportamentale, mentalitățile lui" 13. Un Ev Mediu to*tal,* reconstituit bucată cu bucată, prin valorizarea fără discriminări a unei pluralități de surse, de natură să aducă la lumină aspecte caracteristice grupurilor, colectivităților până la dimensiunea popoarelor, într-o amplă desfășurare temporală. Inerenta tratării interdisci-plinare este evidentă. Asupra acestui lucru vom reveni.

Istoria totală presupune întrepătrunderea civilizației materiale și a culturii14, ea este „mai materială și totodată mai spirituală" 15, materialul și spiritualul sunt inseparabile într-o unică mișcare 16, idee pentru care Le Goaf îi este îndatorat lui Michelet17.

Acest Ev Mediu trebuie „inventat", trebuie să se procedeze la o operațiune de (re) – construire a unei realități complexe – pornind de la surse forțamente lacunare 18, o operație în care rolul imaginarului este considerabil 19 –, pentru a realiza acea visată și necesară totalitate. Evul Mediu trebuie reluat „dându-i înapoi carnea și sângele, veșmintele și gătelile, împodobindu-l cu frumusețea pe care a avut-o și de ce nu chiar și cu cea pe care n-a avut-o și pe care timpul i-a dat-o datorită perspectivei – de vreme ce, prin această formulă romantică, poate fi bănuită o nouă dimensiune a istoriei: istoria istoriei, punerea în perspectivă istoriografică" 20.

Cercetarea istoricului angajat în scrierea „istoriei totale" trebuie să se desfășoare ca o „anchetă exhaustivă" al cărei scop să fie stabilirea jocului „între structurile obiective și destinele individuale": „Ar începe să se limpezească însăși materia istoriei și ar începe să retrăiască, în trama existenței lor, oamenii, acest vânăt al istoricului" 21. O astfel de istorie își ia ca obiectiv *universul mentalităților* în care Le Goff – în consens cu alți reprezentați ai „noii istorii" – vede un nivel de profunzime „alcătuit din idei deformate, din automatisme psihice, din resturi și din epave, din nebuloase mentale și din incoerențe îmbinate în pseudologici..." 22.

În urmă cu zece ani2; i, termenul *mentalități* era încă nou,

istoria mentalităţilor nu produsese încă exemplele care s-o valideze, nu se ştia dacă este o expresie cu adevărat ştiinţifică, dacă are coerenţă conceptuală şi o perativitate epistemologică. Dar tocmai aceste incertitudini constituiau atracţia noului mod de a vedea istoria care cerea specialistului să recupereze „un nu ştiu ce ai istoriei", să meargă dincolo de aceasta, să fie, mai înainte de orice, „une histoirecarrefour", locul de întretăiere, de întâlnire al celorlalte ştiinţe umaniste2". Domeniul istoriei mentalităţilor a fost, din capul locului, fenomenul colectiv, iar aceasta a pus în prim plan interesul pentru psihologia socială. Le Goff definea mentalitatea ca surogat popular al conceptului german de Weltanschauung2: „cu nuanţă inevitabil pejorativă, întreţinută, pe de o parte, de *etnologie*, pentru care mentalitate trimite, din obişnuinţă, la *primitiv* şi *colectiv* 2 (i, o obişnuinţă creată, mai ales, de cercetările lui Lucieh Lévy-Bruhl, şi, pe de altă parte, de *psihologia copilului*, mentalitatea infantilă fiind şi ea tot un fel de etapă primitivă, în ontogeneză27. Istoria mentalităţilor avea să contribuie la redresarea morală a termenului.

„Istorie climaterică, alimentară şi fiziologică (...) acest Ev Mediu este făcut din materii, din produse ce merg la schimb, din dezordini fizice şi mentale" 2S.

Titlurile celor patru părţi în care sunt grupate eseurile cuprinse în *Pentru un alt Ev Mediu* sunt concludente pentru marile teme ale istoriei mentalităţilor, pentru metodele şi pentru unele din aspiraţiile ei: „Timp şi muncă", „Muncă şi sisteme de valori", „Cultură savantă şi cultură populară", „Către o antropologie istorică": timpul bisericii, timpul muncii – rural sau urban, timpul negustorului, societatea tripartită, meserii licite şi ilicite, tehnicile şi artizanii în sistemele de valoare ale epocii, lumea rurală, instituţia universitară şi conştientizarea ei, cultura clericală, tradiţiile folclorice, universul oniric, viaţa cotidiană, climatul, legende, mituri, simboluri etc, toate acestea indică direcţiile – o parte din direcţiile – în care trebuie să se angajeze cercetarea pentru a realiza o istorie totală şi, în acelaşi timp, *alta*, despre un *alt* Ev Mediu. Pentru a înţelege cu adevărat istoria societăţilor, un „mijloc privilegiat" 29 este studierea atitudinii faţă de muncă şi de timp ca aspecte esenţiale ale structurilor şi ale funcţionării societăţilor. Munca, la care fusese osândita omenirea după izgonirea din rai, este treptat reabilitată şi va deveni, din penitenţă, cale de mântuire. Cât despre timp, puterea asupra lui, stăpânirea noilor lui

forme, este „o piesă esenţială în funcţionarea societăţilor” 30, iar cunoaşterea impactului „lucrărilor maeştrilor ştiinţei asupra evoluţiei ideilor despre timp” – 11 constituie o sursă importantă pentru istoric. Istoria atitudinilor faţă de meserii este un capitol din istoria mentalităţilor, un capitol din istoria socială 32.

Un alt „teren privilegiat” 33 pentru cunoaşterea reprezentărilor mentale ale lumii Occidentului medieval este universul religios: simbolismul asociat sfinţilor – anumitor sfinţi –, unor animale (balaur, inorog), ar putea fi reţinut ca exemplu.

Printre trăsăturile definitorii ale mentalităţii şi sensibilităţii Evului Mediu34 se numără necesitatea unui spaţiu – imaginar – de evaziune dintr-o lume în care foametea şi bolile erau prezenţe cotidiene. Un astfel de spaţiu „al viselor şi al defulărilor” este oceanul Indian, un orizont mental, „exotismul Occidentului medieval”, „unul din principalele arsenale ale imaginaţiei acestei epoci” 35.

Preferinţa pentru Evul Mediu ca obiect de investigare şi reflecţiune este legitimată, în optica lui Le Goff, mai întâi de compatibilitatea cu un element al metodei: perspectiva duratei lungim, „lunga durată pertinentă a istoriei noastre (…) mi se pare a fi tocmai acel lung Ev Mediu care a început în secolul al II-lea sau al III-lea al erei noastre şi a murit încet, sub loviturile revoluţiei industriale – ale revoluţiilor industriale – între secolul al XIX-lea – şi zilele noastre” 37. „Pertinenţa” devine „evidenţă” când ştim că obiectul noii istorii sunt mentalităţile „despre care s-a putut spune că sunt ceea ce se schimbă cel mai încet în istorie” 38: „Istoria mentalităţilor, a sensibilităţilor şi a credinţelor se desfăşoară în durate lungi…” 39. În durata lungă ar trebui să vedem un element care pregăteşte pentru înţelegerea fenomenologiei şi a metodelor noii istorii în general.

În al doilea rând, Evul Mediu este o materie cu aptitudini speciale pentru realizarea istoriei totale, deoarece imaginaţia istoricului, stimulată de documentele de arhivă şi de monumente, poate reînvia în întregime această epocă40. O istoriografie preocupată de captarea în obiectul de studiu a unor – numeroase – aspecte neglijate de istoria tradiţională, ca nerelevante sau chiar derizorii, este într-adevăr avantajată de studierea cotidianului, de exemplu, a cărui lectură etnologică ar putea înlesni înţelegerea structurii şi a transformărilor societăţilor „mai ales pentru perioadele pe care trebuie pe drept cuvânt să le numim de tranziţie, de pildă Evul Mediu,

căruia, la urma urmei, i se potriveşte acest nume" 41.

În al treilea rând, Evul Mediu are asupra altor perioade încă un avantaj: el ne permite să ne înţelegem originile, continuităţile şi discontinuităţile, precum şi transformarea… care constituie capitalul istoriei ca ştiinţă şi ca experienţă trăită" *.

„Practicarea celor mai multe dintre ştiinţe este, incontestabil, o treabă de profesionist. Ştiinţa istorică nu este însă atât de exclusivistă (…). Aş dori ca istoria, chiar dacă va deveni mai ştiinţifică, să poată rămâne totuşi o artă. Pentru a hrăni memoria oamenilor, gustul, stilul, pasiunea sunt la fel de necesare ca rigoarea şi metoda" *?

Istoria tuturor epocilor „trebuie făcută, mai bine zis, inventată în ceea ce priveşte metodele" *VI*: unul din aspectele emergente ale volumului *Pentru un alt Ev Mediu* este, simptomatic, de natură metodologică. Delimitând obiectul istoriei totale, al istoriei profunzimilor, al istoriei mentalităţilor, al acestei istorii noi, Jacques Le Goff, ca mai toţi ceilalţi reprezentanţi ai şcolii de la *Annales*, este preocupat de găsirea sau construirea instrumentelor de explorare, a unor metode compatibile cu acest obiect încă insuficient descris. Pentru moment, ar fi vorba mai curând de „un inventar de probleme" şi de propunerea „unui cadru pentru a le aborda" decât de soluţii reale şi inatacabile 45.

Deşi ţine seama de importanţa teoriei pentru ştiinţele sociale, în general, şi, în special, pentru istorie, Jacques Le Goff nu se lansează într-o cercetare teoretică, pe de o parte, fiindcă nu se simte „înzestrat" pentru aceasta, şi, pe de altă parte, pentru a nu ajunge la ceea ce socoteşte, „împreună cu mulţi alţi istorici, că este cel mai mare duşman al istoriei, istoria filosofiei" 46. Ideea va fi reluată de Le Goff – dar nu pentru a-şi mărturisi inaptitudinea pentru teorie, mai curând cochetărie decât handicap real: să spunem totuşi că ar fi o tentativă de autosituare prin precizarea opţiunilor.

Valoarea ştiinţifică a cercetării trebuie asigurată, oricare ar fi metoda şi conceptele operatorii. Eseurile din *Pentru un alt Ev Mediu* nu sunt decât „jaloane" pentru realizarea unor proiecte „mai ambiţioase" *A1*: a) constituirea unei antropologii istorice a Occidentului preindustrial; b) fundamentarea solidă a studierii imaginarului medieval; c) elaborarea metodelor sau adaptarea lor la noile obiecte „slujind dubla natură a istoriei medievale, mai ales rigoarea şi imaginaţia" 48. Avem deci de a face cu ceva mai mult decât

prefigurarea unui nou mod de a face istoria: ilustrarea lui efectivă. Din perspectiva metodei, reţinem *rigoarea* şi *imaginaţia*, concepte aparent exclusive, însă, în domeniul cercetării istorice, ba uneori şi în cel al ştiinţelor foarte exacte, ele se află mai curând în relaţie de complementaritate obligatorie. Despre acest aspect va mai fi vorba în cele ce urmează.

Oricare ar fi epoca şi societatea – timpul şi spaţiul geografic – dificultăţile în cercetarea mentalităţilor decurg, în primul rând, din caracterul recent al acestor cercetări „ce nu dispun încă de o problematică şi de o metodologie satisfăcătoare" 49. „Capcanele" sunt, în general, cele care se ivesc atunci când se procedează la extinderea câmpului de investigare şi confruntarea lui cu metodele, omologarea acestora. În plus, respectul „fetişist" faţă de obiectul epistemic îl poate duce pe istoric la o identificare cu mentalitatea epocii, la refuzul de a judeca altfel decât cu propriile ei concepte 50.

Într-o altă tentativă de autosituare, Jacques Le Goff aduce în discuţie înseşi coordonatele „noii istorii": „Fac parte – scrie el – dintr-o generaţie marcată de problematica *duratei lungi" 51*. Exprimată astfel, apartenenţa metodologică comportă influenţa marxismului, cea a lui Fernand Braudel şi cea a etnologiei „cu care istoria a angajat (...) dialogul cel mai firesc şi mai fructuos" B2;

Opţiunea pentru *durata lungă" 3* este legitimată de fecunditatea acestei perspective. Faptul se poate verifica în cazul oricărei discipline abordată în diacronie; lingvistica diacronică, istoria literaturii, a artelor, a ştiinţelor. Compatibilitatea cu istoria mentalităţilor este atestată, am mai spus-o, de ritmul lent în care se operează schimbările la acest nivel: „Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăţi şi în civilizaţii – dar, în ciuda unor întârzieri şi decalaje, ea este silită să urmeze, să se adapteze transformărilor din infrastructură" 54. Această istorie a ritmurilor lente nu trebuie aşadar disociată de schimbare, de evoluţie, de progres 55. *Licit*, *ilicit*, *nobil*, *de rând*, de pildă, atribute ale meseriilor, traduc o realitate socială fundamentată de legi scrise, însă, în mult mai mare măsură, o mentalitate, cu mult mai greu de zdruncinat decât efectele unei legi.

Dintre sursele invocate de Jacques Le G fi, să amintim mai întâi autori ca Georges Dume-zil – *ce grand eveilleur d'idees* –, Maurice Lombard, Henri Pirenne, Johan Huizinga, Marc Bloch şi pe cei care, după aceştia, „deschid Evul Mediu istoriei mentalităţilor..." 56. Marele

precursor este însă Michelet, „părintele istoriei noi" 57. Deşi, de la Michelet până astăzi", discursul istoriei s-a schimbat", după cum s-au schimbat şi exigenţele la nivelul tehnicilor de cercetare, Michelet oferă totuşi „o lecţie de metodă (...) dublată de o funcţie de antidot la anumite mode şi de un rol (...) de precursor, de ghid, nu în perspectiva de ieri, ci pentru astăzi şi pentru mâine" 58. Michelet a descoperit esenţa, miezul, el a abordat centrul Evului Mediu prin zonele tăcute ale istoriei, prin margini, prin periferii, prin zonele excentrice. Elogiind procedeul – teoretizat astăzi de Michel de Certeau care, şi el, pătrunde în inima societăţilor prin cei excluşi din ele („*theorie des ecarts")* – Le Goff subliniază avantajele acestei tactici: „ce cale deschisă în faţa medieviştilor, tot mai numeroşi, care, pentru a se apropia de realitatea medievală, ocolesc, iluminându-se, prin erezie şi leprozerie" 59. Aceasta istorie „a tăcerilor, a lacunelor şi a golurilor" va fi esenţială pentru istoria viitorului60.

Evul Mediu, conceput ca totalitate, trebuie, aşadar, „inventat", „descoperit", scos „din toate documentele posibile, din drept şi din artă, din arhive şi poeme, din pământ şi din biblioteci, (...) să se utilizeze tot ceea ce [oferă] arsenalul combinat al ştiinţelor umaniste pentru a reînvia nu numai fantome ci şi oameni, făcuţi din carne şi din suflet, şi să nu se ignore ceea ce sociologul, etnologul, economistul, politologul, semiologul pot aduce ca unelte mentale şi ştiinţifice1 GI. Avem aici un adevărat program: nicio cale pe care se poate ajunge la obţinerea unor date nu trebuie nesocotită, demersurile ştiinţelor umaniste trebuie valorificate într-un sincretism metodologic a cărui mânuire impune constituirea echipelor de specialişti. Câteva din studiile cuprinse în volumul de faţă sunt ilustrative şi perfect convingătoare pentru eficacitatea acestei abordări pluridisciplinare 62.

Lumea *culturii populare* este una din sursele principale ale istoriei mentalităţilor, cu deosebire când se ocupă de societăţile trecutului. Eticheta „cultură populară" acoperă un număr mare de fenomene, printre care cultura orală, „acea mare absentă a istoriei în ochii istoricilor, vorbirea, se lasă captată cel puţin ca ecou, rumoare sau murmur..." 63 cu ajutorul textelor savante. Datorită acestora este descoperit şi folclorul istoric, basmele şi visurile, de exemplu, examinarea imaginarului. fiind obligatorie într-o cercetare care urmăreşte cunoaşterea funcţionării şi a dinamicii unei societăţi 64.

Tot lui Michelet îi este îndatorat Le Goff pentru gustul – cultul? – faţă de document.

Pentru Michelet, documentul este originea, punctul iniţial, lutul căruia i se dă viaţă, materia predestinată însufleţită cu un gest ce aminteşte gestul divin din Geneza biblicati5. Există desigur, documente privilegiate care deschid căi mai mult sau mai puţin netede către psihologiile colectiveG (i, însă istoria mentalităţilor se face, în egală măsură, „pe baza unei anumite *lecturi* a oricărui document" 67.

Documentul slujeşte necesitatea de rigoare, aceasta nu poate fi asigurată decât de erudiţie. Recunoaştem la Le Goff o concepţie specială despre document", documentul-monument; pe care se întemeiază o ştiinţă cronologică nouă 68.

Erudiţia înseamă posibilitatea şi garanţia unor demersuri comparative pertinente „care să nu compare orice cu orice, oricând şi oriunde" U'J. Neglijarea dimensiunii comparative – de fapt o exigenţă epistemologică fundamentală, condiţie a demersului *ştiinţific* –, sărăceşte considerabil cercetarea în domeniul ştiinţelor umaniste 70.

Istoria se face „cu documente şi idei", „cu surse şi imaginaţie", „cu erudiţie şi imaginaţie", cu rigoare şi imaginaţie", scrie adesea Le Goff, asociind, deloc insolit, termeni aparent incompatibili. Pentru Le Goff, ca şi pentru Michelet, „documentul nu este decât o trambulină pentru imaginaţie, pentru declanşarea viziunii" 7I. În paginile celebre despre Arhivele naţionale, Michelet – „om cu multă imaginaţie" – stăruie asupra rolului de „stimulent poetic" – poetic? – al documentului, rol care începe, chiar înainte ca textul să fi fost citit, cu „acţiunea creatoare a spaţiului sacru al depozitului de arhive (...). Aceste mari cimitire ale istoriei..." 72.

Imaginaţia face parte din metodă, ea este agent de valorizare a documentului şi chiar – uneori, sau poate mai cu seamă – a absenţei documentului. Este imaginaţia generată şi fecundată, mai înainte de orice, de competenţa dată de cunoaşterea documentului. Eficacitatea imaginaţiei se vădeşte oricând, oricât de „exactă" ar fi cercetarea în cadrul căreia operează.

Evul Mediu – am mai avut prilejul s-o spunem – se prezintă ca „domeniul de elecţiune al unei alianţe necesare între erudiţie (...) şi o imaginaţie ale cărei baze legitimau avântul şi nu-i tăiau aripile" 73. Evul Mediu poate fi obiectul privilegiat al istoriei mentalităţilor întrucât documentarea oferită de arhive există tocmai atât cât să

stârnească şi să hrănească imaginaţia istoricului".

Istoria nici unei epoci nu poate fi cuprinsă – doar – în documente, oricât de imperioasă şi scrupuloasă ar fi folosirea lor, oricât de „subtilă" ar fi examinarea lor: trebuie întotdeauna calculat un coeficient de tăcere, de absenţă, mai ales când este vorba de epoci mai îndepărtate, însă golurile nu trebuie umplute fără metodă. Prin situarea lui între Antichitate – favorabilă ipotezelor prin lipsa documentelor – şi timpurile moderne – „copleşite de povara documentelor" –, Evul Mediu poate fi „timpul fericitului echilibru, al rodnicei colaborări între o documentaţie bine utilizată şi o imaginaţie întemeiată" 73. Le Goff scrie despre dreptul la imaginaţie al istoricului, mai ales al medievistului76, o imaginaţie justificată, care, depăşind documentul, conferă realism proiectului unei istorii totale.

Textul literar prezintă pentru istorie – în cazul de faţă, pentru cea a mentalităţilor – interesul ce decurge din relaţia literaturii cu societatea, un raport care nu este deloc simplu 77. Imaginea societăţii în literatură este, cum se susţine adesea, reflectarea societăţii reale însă, totodată, ea este „un camuflaj" al acesteia: „Dacă literatura poate fi, nu fără oarecare retorică, definită ca o oglindă a societăţii, este vorba, bineînţeles, de o oglindă mai mult sau mai puţin deformantă potrivit dorinţelor conştiente sau inconştiente ale sufletului colectiv care se priveşte în ea şi, mai ales, potrivit intereselor, prejudecăţilor, sensibilităţilor, nevrozelor grupurilor sociale care fabrică această oglindă… Specialistului în istoria societăţilor şi a civilizaţiilor, literatura îi oferă mai curând *imagos* decât imagini şi îl constrânge astfel să fie psihanalistul trecutului" Literatura-caoglindă – conştient – sau – inconştient – deformată este o expresie ce merită să nu fie uitată deoarece conotează psihologia, ideologia, mentalitatea.

Pentru revelarea faţetelor necunoscute ale Evului Mediu, pentru aducerea profunzimilor la suprafaţă, pentru descifrarea absenţelor şi a tăcerilor, Jacques Le Gofi se mărgineşte, în acest volum, la texte, deşi ştie ce bogăţie de date poate oieri iconografia, arta în general: definirea şi interpretarea legăturilor lor cu istoria sunt aspecte delicate, examinarea lor trebuie să angajeze întreaga atenţie a cercetătorului 79.

Dintre tipurile de metode, tehnici şi strategii pertinente în cercetarea istoriei, Le Goff alege demersul cantitativ, structuralist, semiotic şi, în special, demersul pluridisciplinar.

Fără să pară cu adevărat entuziasmat de ideea abordării cantitative a istoriei, dar nici reticent80, Jacques Le Goff nu vede în ea decât un mijloc de izolare, de detectare a elementelor incompatibile cu tratarea cantitativă: *acestea* ar trebuie preluate de istoric, „dacă este într-adevăr nevoie să numărăm tot ce poate fi numărat în documentaţia istorică, istoria trebuie s-o facem cu tot ceea ce scapă numărului şi care adesea constituie esenţialul" 8 l. Istoria care se scrie astăzi trebuie să dovedească o capacitate crescândă de a lucra cu cifre, de a calcula, de a măsura. Evul Mediu se distinge printr-o relativă rezistenţă la „acest atac al cantităţii" 82, dar ar fi bine ca statisticile, curbele, graficele să se înmulţească în lucrările medieviştilor, ordinatorul „monstrul ordinator", hrănit cu fişe şi programe, să le restituie din adâncurile lui, asemenea Le-viathanului, pentru a pune la dispoziţia specialiştilor „bazele mai sigure ale unui Ev Mediu mai adevărat". Cantitativul nu rezolvă totul, dimpotrivă, el nu se situează decât în preliminariile istoriografiei, la nivelul lucrărilor pregătitoare pentru descoperirea unui Ev Mediu „aproximativ", „care se teme să nu-l supere pe Dumnezeu dacă socoteşte prea mult, învinovăţindu-l pe Cain de scornirea diavolească a greutăţilor şi a măsurilor" 83.

O încercare de aplicare a metodei structurale – varianta Propp şi formaliştii ruşi – la analiza legendei zânei Melusine este foarte repede abandonată. Mai întâi, din motive subiective: Jacques Le Goff mărturiseşte că nu este nici competent nici dornic să facă un astfel de tip de analiză. Apoi, fiindcă rezultatele nu pot fi decât „modeste", „de bun simţ", deşi lectura structuralistă a documentelor nu este lipsită de importanţă84. Structuralismul poate folosi la lichidarea unui „istoricism înşelător", de exemplu, istoricitatea evenimenţială a basmelor şi a legendelor, căutarea originii şi a explicaţiei acestora în fapte reale şi personaje istorice. Tot structuralismul, ca şi istoria comparată, favorizează examinarea atentă a schimbărilor de formă şi de conţinut, înţelegerea funcţiei lor istorice „în raport nu cu un eveniment, ci chiar cu structurile sociale şi ideologice" 85, mentalitatea însăşi fiind, în fond, o structură *m*.

Din studiul consacrat ritualului simbolic al vasalităţii, pot fi reţinute câteva elemente, sau, mai precis, câteva niveluri la care se poate situa o semiologie a gestualităţii simbolice, precum şi câteva redefiniri sugestive ale unor concepte fundamentale. Definiţia simbolului de către G. Rdheim87, după Freud şi Jones, ca „*the outward*

representative of a latent represşed content", ar putea fi utilizată pentru reînnoirea studiilor despre simbolismul medieval 88. O societate este simbolică „în măsura în care foloseşte practici simbolice şi în care studierea ei poate duce la o interpretare de tip simbolic" 8 n. Întrucât face dovezile cerute de definiţie, societatea medievală poate fi socotită o societate simbolică. Le Goff aminteşte ră Evul Mediu a ignorat termenii *simbol*, *simbolism*, *simbolic*, în accepţiile pe care le-au căpătat mai ales din secolul al XVI-lea încoace. *Symbolum* avea sensul religios, foarte specializat, de dogmă (cf. simbolul de la Niceea). Câmpul semantic actual al lui *simbol* era ocupat de *sipnum* (cf. definiţia augustiniană din de *Doctrina Christiana*), de *figura*, *imago*, *ty-pus*, *allegoria*, *parabola*, *similitudo speculum* folosite, de altfel, pentru definirea unui sistem simbolic foarte sever circumscris90.

Examinarea ritualului vasalic pune în evidenţă trei categorii de elemente simbolice min excelenţă: vorbirea, gestul, obiectele91. Gestul îşi subsumează simbolismul mâinii, capital pentru simbolismul medieval, dar şi pentru cel al altor epoci: „simbolism polisemie care exprimă învăţătura, apărarea, condamnarea dar mai ales (...) protecţia sau, mai curând, întâlnirea supunerii cu puterea" 92. O societate, scrie Le Goff, nu dispune decât de un număr foarte restrâns de sisteme simbolice de referinţă, toate celelalte fiind reductibile, în ultimă instanţă, la acestea. Pentru gesturile simbolice ale vasalităţii, referentul ar fi gesturile simbolicii relaţiilor de rudenie 93.

Studiind simbolismul în istorie, Le Goff ajunge la trei constatări care trebuie să opereze ca moderatori: a) istoria simbolurilor îl poate pune pe cercetător în faţa unor false continuităţi, întrucât simbolul, amintind prin aceasta arbitrariatea semnului, îşi schimbă sensul în mod cu totul surprinzător – „simbolurile rămân, simbolismul se schimbă" y4 b) deşi necesar, comparatismul poate duce la descoperirea unor similarităţi care, de fapt, sunt false; c) ambiguitatea simbolurilor, decur-gând din polisemia lor – „o societate nu dispune decât de un stoc limitat de simboluri" 95 –, recomandă/impune descifrarea în context sau, mai exact, în cadrul sistemului din care fac parte 9 fi. Un sistem simbolic, în concepţia lui Le Goff, nu este „o reflectare, o traducere. Este un ansamblu de cuvinte, de gesturi, de obiecte care, structurate într-un mod care trebuie să rămână, în esenţă, intangibil, aduc acestui ansamblu ceva mai mult decât simpla adunare sau combinare a acestor elemente, ceva ce introduce

ansamblul în sfera sacrului, a unui anumit sacru… a sacrului parental" J7.

Oricare ar fi direcţia metodologică dominantă într-o cercetare istorică – comparativă, cantitativă, semiotică 98, structuralistă, psihanalitică etc. – ea nu trebuie să ascundă că această cercetare valorifică totodată istoria ideilor, istoria literară, istoria medicinei, a ştiinţelor, a mentalităţilor, a sensibilităţii, a folklorului, filologia, sociologia, antropologia, etnologia99. Pluralitatea demersurilor este impusă de necesitatea de a folosi – eficace – toate mijloacele, mai ales când documentele sunt puţine, însă abordările multiple în domeniul mentalităţilor sunt recomandate şi de productivitatea lor, de posibilitatea de a varia dominanta – de fapt, o tehnică de adecvare a metodei la obiect – după regiuni, perioade, tip de document 10<l'Această suplețe, asigurată de articularea multiplă, duce la ceea ce Le Goff numeşte „metoda eclectismului raţional şi a derapajelor succesive" 10 i. Plurid disciplinaritatea este un imperativ, o constrângere a ştiinţei contemporane, exprimată de Le Goff în formula „recunoaşterea Celuilalt" 102. Fără să-şi piardă particularităţile definitorii, ştiinţele sociale suprimă barierele comunicând, au un limbaj comun. Colaborarea dintre istoria mentalităţilor şi lingvistică, de pildă, ilustrează relaţia – foarte importantă – dintre grupurile sociale şi nivelele de cultură. Mânuirea metodei filologice presupune, evident, o formaţie specială, nu totdeauna la îndemâna istoricului: la un nivel fundamental, „instrumentele lingvistice fac parte din instrumentele mentale şi intelectuale şi sunt, deci, înglobate în contextul social care le marchează pe acestea din urmă" m.

Recuperarea de către cercetarea istorică a omului – concept ignorat în general de istorie 104 – semnalează imediat *antropologia* ca furnizor de documente şi metode. Antropologia se sprijină adesea pe folclor –, „preadispreţuitul folclor, etnologie a săracului" 105 – şi astfel, în faţa istoricului, se deschid căile etnologiei: „Etnologia exercită (…) atracţia cea mai seducătoare şi, refuzând prioritatea scrisului şi tirania evenimentului, trage istoria către istoria lentă, aproape imobilă, a lungii durate braudeliene" 106.

Un studiu ca cel intitulat „Istoricul şi omul cotidian", cu caracter teoretic exemplar, subliniază cu insistenţă fecunditatea colaborării istoriei cu etnologia. „Istoria nouă" are tendinţa să devină o etnoistorie. Adoptând optica etnologică, istoricul constată că

perspectivele cronologice ale istoriei sunt modificate: „[etnologia] duce la o evacuare radicală a evenimentului, realizând astfel idealul unei istorii none-venimenţiale" 107. Intervenţia etnologiei modifică obiectul istoriei în sensul că, evenimentului, definit prin unicitate, prin excepţional, ea îi substituie evenimentele repetate, aşteptate, instituţionalizate, legate de naştere, căsătorie, moarte 108.

Întrucât etnologul se ocupă în mod predilect de societăţile rurale, istoria, adoptând perspectiva etnologică, suferă un fel de ruralizare care, în cazul Evului Mediu, conferă o notă autentică.

Atenţia etnologului este reţinută de fenomenele ce se produc în durate lungi, de fenomenele ce se înserează în cotidian, studiul mentalităţilor cu instrumentele etnologiei este, aşadar, firesc, inevitabil. Optica etnologică îl determină pe istoric să privilegieze anumite structuri sociale, ascunse în societăţile „istorice", să-şi modifice, complicând-o, viziunea despre dinamica socială, despre lupta de clasă 109. De aici, necesitatea regândirii noţiunilor de *clasă*, *grup*, *categorie*, *strat*, prin aducerea la centru a unor realităţi şi concepte marginalizate de sociologia postmarxistă, de exemplu 110. Ar fi vorba de: a) *familia şi structurile de rudenie*, a căror cercetare ar putea permite o nouă periodizare a istoriei europene după e-voluţia structurilor familiale; b) *sexele*, a căror includere în problematică ar trebui să provoace o „demasculinizare" a istoriei *m*, includerea femeii ar restitui istoriei o realitate, rolul femeii în religie, în societate, în general, nu poate fi tăgăduit. Faimosul „*amour courtois*" se construieşte în jurul femeii, vrăjitoria duce invariabil la femeie, funcţia mesianică este asumată de o femeie – Ioana d'Arc; c) *clasele de vârstă*; d) *clasele şi comunităţile săteşti*. Datorită perspectivei etnologice se realizează o „regenerare" a problematicii istoriei: „Istoria de altă dată s-a complăcut în evocarea anecdotică şi romanţată a unor evenimente legate de anumite structuri clasice în sânul societăţilor – istorice (...). Istoria războaielor trebuie reluată într-un studiu de ansamblu despre războiul privat, despre vendetta. Istoria facţiunilor de ordin familial, urban, dinastic trebuie refăcută şi din această perspectivă: Guelfi şi Guibelini, Montaigu şi Capulet, Armagnac şi Bourguignon (...) pot regăsi pertinenţă şi demnitate ştiinţifică într-o istorie etnologică având un caracter comparativ subliniat" U2. Rezultatul imediat al colaborării istorie-etnologie este promovarea civilizaţiei culturii materiale, „imens domeniu deschis curiozităţii şi imaginaţiei istoricului" 113, din care Le

Goff reţine trei aspecte: a) accentul pus pe tehnici şi reconsiderarea noţiunilor de *invenţie* şi *inventator* impuse istoricului de către etnologie, tensiunea dintre „*ars sine scientia nihil est*”, deviza învăţaţilor, şi „*scientia sine arte nihil est*”, deviza artizanilor, expresie a două sisteme de cunoaştere; b) emergenţa corpului în istorie, reclamată, încă din 1869, de Michelet, care a introdus în problematica istorică istoria alimentaţiei, de exemplu, şi a favorizat demarajul istoriei biologice. Într-o optică propriu-zis etnologică, tratarea acestui aspect ar trebui să ţină seama de calea sugerată de Marcel Mauss în celebrul lui articol despre tehnicile corpului, „a căror cunoaştere, în perspectivă istorică, ar trebui să fie hotărâtoare pentru caracterizarea societăţilor şi a civilizaţiilor” *ni*; c) habitatul şi îmbrăcămintea, a căror cercetare ar pune în evidenţă relaţia între mutabilitate şi imutabilitate, problemele gustului şi ale modei, „esenţiale în această materie [şi care] nu pot fi tratate decât într-o colaborare interdisci-plinară, unde esteticianul, semiologul, istoricul artei ar trebui (…) să se alăture istoricului şi etnologului” 116.

Perspectiva etnologică presupune un nou tip de documentaţie. Obişnuită să se lipsească de documentul scris, întrucât îl întâlneşte foarte rar, ea se adresează cu precădere: a) *arheologiei*, „nu cea tradiţională de monument sau de obiect, strâns legată de istoria artei, ci arheologia cotidianului, a vieţii materiale” 117, arheologia habitatului, a tehnicilor rurale, artizanale, a alimentaţiei 1I8; b) *iconografiei*, „nu cea a istoriei tradiţionale a artei legată de ideile şi de formele estetice, cât mai ales aceea a gesturilor, a formelor utile, a obiectelor perisabile şi nevrednice de scriere. (…) o iconografie a mentalităţilor, anevoioasă dar necesară, pluteşte încă în incertitudine” *m*; c) *tradiţiei orale*, cu toate implicaţiile şi complicaţiile unei astfel de surse: surprinderea oralului în trecut, identitate/nonidentitate între oral şi popular, semnificaţiile expresiei *cultură populară* în diversele societăţi istorice, raporturile între cultura savantă şi cultura populară sunt probleme care îşi aşteaptă soluţiile 120. În *Civilizaţia Occidentului Medieval*, Jacques Le Goff înregistra „oboseala” manifestată de ştiinţele tradiţionale – epigrafia, paleografia, diplomatica, înainte chiar de a-şi fi spus ultimul lor cuvânt. Acestea au transmis „imaginea unei civilizaţii scrise” care nu este însă decât „stratul superior” al culturii medievale: „Hrisoavele au încetat de a mai exprima toată realitatea medievală. Astfel, un nou Ev Mediu este pe cale de a se naşte, de a renaşte” m.

Acest Ev Mediu „fără texte", „fără inscripţii" nu este doar un complement al Evului Mediu erudit, el este factor de modificare a imaginii acestuia pe care îl situează, cum se cuvine, la nivelul „epidermei, al stratului de poleială superficială". Numai noile surse pot duce la cunoaşterea rădăcinilor 122.

Reuşitele etnologiei în arii extraeuropene încurajează abandonarea punctului de vedere europocentrist, iar aceasta înseamnă, dintr-odată, extinderea posibilităţilor de comparaţie. Avantajele unei schimbări de orizont asemănătoare au putut fi apreciate în studiile lingvistice structuraliste şi în progresele structuralismului în general.

Optând pentru metodologia etnologului, istoricul nu păşeşte pe o cale regală. Există dificultăţi, sunt previzibile primejdii, erori rezultate din înlocuirea perspectivei istorice cu cea etnologică, de pildă, tendinţa de a stabili între etnologie şi istorie deosebirea dintre observaţia directă a fenomenelor vii şi reconstrucţia fenomenelor moarte. Convergenţa celor două partenere trebuie căutată în statutul de ştiinţă, care le este comun, iar „ştiinţa nu este decât a abstracţiei" 123.

Un *alt* Ev Mediu-obiect este, în foarte mare măsură, o chestiune ce ţine de tehnicile de sondaj. Lucrările lui Jacques Le Goff reflectează un proces în curs de desfăşurare al cărui scop este precizarea obiectului epistemic. Circumscrierea acestuia nu poate fi decât provizorie, deoarece asistăm la dilatarea lui continuă: supus unei examinări al cărei cuvânt de ordine este folosirea tuturor mijloacelor care asigură realizarea istoriei totale, câmpul de investigare este practic indelimitabil. Obiectul şi metoda – metodele – se precizează simultan, se condiţionează, se definesc şi se validează reciproc. Refuzul limitărilor şi al preconcepţiilor, conştiinţa relativismului ştiinţei istorice, revizuirea fundamentelor epistemologice – sunt câteva din punctele înscrise în programul „noului istoric": „Istoria îşi aşteaptă poate Saus-sure-ul său", scrie Jacques Le Goff *m*: activitatea din cadrul reorientării inaugurată de Marc Bloch şi Lucien Febvre, care avea să alăture sau să opună stratului superior şi rapid al istoriei evenimenţiale stratul profund, lent, al istoriei mentalităţilor, n-ar fi deci decât pregătirea cotiturii, a revoluţiei ce va decide identitatea unui mod nou de a gândi istoria.

Iaşi, *ianuarie 1086*

MĂRIA CARPOV

NOTE

1. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, *p*. 14. Numărul paginii, în acest studiu introductiv, trimite întotdeauna la ediţia franceză.

2. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1980. Trimitem la prefaţa acestui volum pentru datele referitoare la activitatea lui Jacques Le Goff. Pentru o privire generală asupra „noii istorii", a se vedea postfeţele.

bogat documentate, scrise de Adrian Riza la cele

3.

două lucrări ale lui Fernand Braudel, *Structurile cotidianului* (Meridiane, 1984) şi *Jocurile schimbului* (Meridiane, 1985).

3. Le Goff, *Pour*... *p*. 299.

4. *Id*., p. 60.

5. *Id*., p. 10, n. 5.

6. Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*, p. 42.

7. Le Goff, *Pour*... p. 10.

8. *Art*. *cât*., p. 22.

9. *Ibid*.

10. *Id*., p. 23.

11. *Ibid*.

12. *Id*., p. 24.

13. Le Goff, *Pour*... p. 11.

14. *Id*., p. 14. În „Prefaţa" la *Histoire de la France*.

Naissance d'une nation. *Des origine*? *a* 1348, Paris.

Larousse, 1970, trei volume, Georges Duby, care aşi gură apariţia acestei lucrări colective, face precizări despre obiectul „noii istorii": „În vreme ce, în

Franţa, începe să facă progrese o arheologie a existenţei cotidiene şi metodele unei antropologii a trecutului, în vreme ce se caută să fie definite atitudinile mentale şi comportamentele contemporanilor lui Clovis sau ai lui Ludovic cel Sfânt, ai lui Richelieu, Robespierre sau Jaurès, am vrut, în această lucrare, să legăm, cât mai strâns posibil, de istoria modurilor de a trăi, de a munci, de a se stabili în sânul mediului natural, precum şi de istoria credinţelor, a practicilor religioase, a opiniilor, cea a creaţiei artistice şi literare, cea a educaţiei, a moralei, a gândirii şi a progresului ştiinţific (...) o istorie de ansamblu

a civilizaţiei în ţinuturile care astăzi alcătuiesc Franţa".

15. Le Goff, *Pour*... p. 22.

16. *Id*., *p*. 38.

17. Cf. *infra*.

18. Cf. *infra*.

I. Ci *măra*.

I. Le Goai. *Pemr*... p. 42. „Istoria noua se afirmă în conştiinţa supunerii ei în faţa condiţiilor

5 o produc. Nu fără motiv ea se interesează tot i mult de ea însăşi şi acordă un loc din ce în ce i mare şi privilegiat istoriei istoriei" (Jacques Le fi – Pierre Nora, „Prezentare la lucrarea, în

I volume, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard.

74, p. XIII). În aceeaşi carte, tomul I, Michel de

rteau – „L'opexation historique" – se întreabă:

face istoricul atunci când face istoria? la ce luează? ce produce? ce vrea să zică meseria ceasta?

21. Le Goaf, *Pour*... p. 60.

22. *ld*., p. 108. Acest caracter al mentalului coactiv este subliniat, de exemplu, şi de Georges

uby: „oamenii îşi reglementează conduita nu în

Xmeţie de condiţia lor adevărată, ci de imaginea pe care şi-o fac despre ea şi care niciodată nu o

— Eflectă cu fidelitate" („Histoire et ideologie des sociétés", în *Faire de l hntoire*, tome I, „Nouveaux problèmes", pp. 141 – 148).

23. Jacques Le Goff. Les mentalites. Une historie ambigue, în *Faire de l'histoire*, tome III, „Nouveaux objets".

21. *ld*., p. 77.

25. *ld*., p. 83.

26. Un exemplu, oferit tot de Jacques Le Goff, este credinţa în Purgatoriu, inexistent în Sfânta

Scriptură, şi care a însemnat o adevărată revoluţie mentală, modificarea timpului, crearea unui al treilea timp şi a unei geografii în afara nu numai a celei terestre dar şi a celei celeste (Jacques Le Goff.

La naissance du Purgatoire, Paris, Gallimard, 1981).

ZI. Le Goff, „Les mentalites...", p. 80.

28. Le Goff, Pour... p. 25.

29. Ici., p. 12.

30. *ld*., p. 13.

21. *Id*., p. 64.
32. Ici., p. 107.
33. *Id*., p. 168.
34. Ici., p. 290.
35. *Ibid*. Edificatoare pentru înţelegerea direcţiilor de cercetare ale istoriei mentalităţilor, a obiectului şi a metodelor acesteia, este, de pildă, lucrarea citată mai înainte, apărute sub îngrijirea lui Jacques Le Goff şi Pierre Nora, Faire *de l'Histoire* (1974). În acelaşi sens, menţionăm cartea lui Emmanuel Le Roy La-durie, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.
36. Cf. *supra* şi, mai ales, *infra*.
37. Le Goff, Pour… p. 10.
38. Id., p. 110.
39. *Id*., p. 249.
40. *Id*., p. 24.
41. *Id*., p. 338.
42. *Id*., p. 11.
43. *Id*., p. 7
44. *Id*., p. 10.
45. *Id*., pp. 201 – 202.
46. *Id*., p. 14. „Noua istorie, care respinge mai hotărât ca oricând filosofi a istoriei şi nu se recunoaşte nici în Vico nici în Hegel nici in Croce şi încă şi mai puţin în Toynbee, nu se mulţumeşte totuşi nici cu iluziile istoriei pozitiviste…" (Jacques
Le Goff – Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, „Presentation", p. XI).
enţă, p *Vi*. Le Goff, Pour… p. 15.
48. *Ibid*.
49. *Id*., p. 108.
50. *Id*., p. 109.
51. Id., p. 9.
52. Ibid. Cf. *infra*.
53. Cel care a atras atenţia asupra acestui caracter al desfăşurării unora dintre fenomenele sociale a fost Fernand Braudel. În studiul al cărui titlu lansa o expresie ce avea să cunoască consacrarea.
„La longue duree", apărut în numărul 4, octombrie decembrie, 1958, pp. 725 – 753, în *Annales E.S.C.* – reluat în Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*.

Paris, Flaminarion, 1969 –, Braudel constata că, din cercetările cele mai recente, se desprinde o noţiune – mai mult sau mai puţin acceptată, dar din ce în ce mai precisă –, despre multiplicitatea timpului şi despre valoarea excepţională a timpului lung. Istoria duratelor lungi se opune aşa-numitei istorii evenimenţiale, a timpului scurt, pe măsura indivizilor, a cronicarului. Timpul scurt este cea mai

apricioasă şi mai înşelătoare dintre durate (*art. cât.*

P46); el trebuie depăşit (*id.*, p. 47), dar nu eliminat cu total din istorie (*id.*, p. – 18). Înţelegerea duratei lungi este pregătită de studii asupra a) tendinţelor seculare şi b) a structurilor. Acestea din urmă sunt definite tocmai în perspectiva duratelor lungi: „Pentru noi istoricii, o structură înseamnă fără îndoială alcătuire, arhitectură, dar, m şi mai mare măsură, o realitate pe care timpul o toceşte greu şi o vehi culează multă vreme" (*id.*, p. 50). Exemplul cel mai accesibil de astfel de realităţi este oferit de constrângerile geografice: climă, vegetaţie, faună, culturi agricole, totul contribuie la realizarea unuiechi libru construit foarte încet; nesocotirea exigenţelor lui ar duce la perturbări ale întregului sistem (id., p. 51). În domeniul cultural, aceeaşi permanenţă, aceleaşi constrângeri: de exemplu, literatura Evului

Mediu prelungeşte sistemul cultural al latinităţii târzii tpână în secolele XIII-XIV, până în momentul rând iau naştere literaturile naţionale „elitele inte lectuale au trăit din aceleaşi teme, din aceleaşi.com paraţii, din aceleaşi locuri comune" (*id.*, p. 52); de la începuturile Renaşterii florentine, se semnalează permanenţa unui spaţiu pictural „geometric", neal terat, până la cubism şi la pictura intelectuală de la începutul secolului XX (*id.*, p. 52). Situaţia este identică în ştiinţe, vorbim de paradigma newtoniană, universul aristotelic se menţine până la Galilei, Descartes, Newton, este înlocuit apoi cu un univers

„Profund geometrizat" care, la rândul lui, va fi în locuit cu universul einsteinian (*ibid.*). Acceptarea duratei lungi de către istoric înseamnă, implicit, acceptarea unei schimbări" de stil, de atitudine, o răsturnare de gândire, o nouă concepţie despre social, înseamnă familiarizarea cu un timp încetinit, uneori aproape la limita mişcării (...) totalitatea istoriei poate fi regândita pe baza acestor straturi de istorie lentă cum ar fi regândita pe baza unei în frastructuri. Toate etajele, toate miile de etaje, toate miile de explodări ale timpului

istoriei se înţeleg pornind de la această profunzime, de la această semiimobilitate; totul gravitează în jurul ei" (id., p. 54).:

54. LeGoff, Pour… p. 91.

55. Cf. *supra*, Jacques Le Goff", Les mentalites…", în F*aire de l'Histoire,* tomul III, p. 90.

56. Le Goff, Pour… p. 19.

57. *Id*., p. 22.

58. *Id*., p. 42.

59. *Id*., p. 45.

00. *Id*., p. 109.

El. În „Prezentarea" la volumul *Faire de l'Histoire*, Jacques Le Goff şi Pierre Nora vorbesc despre. agresiunea ştiinţelor sociale" asupra istoriei care devine „laboratorul unde se experimentează ipotezele acestor discipline" (p. X) …provocarea majoră (…) a celorlalte ştiinţe umaniste (…) care o pot aspira şi dizolva…" (*ibid*.).

62. Ct. infra.

63. Le Goff, *Pour*… p. 14.

64. Ibid.

65… Volumul acesta, în mare parte, l-am scos din

Arhivele naţionale. Nu mi-a trebuit mult până să-mi dau seama că, în liniştea aparentă a acestor galerii, exista un foşnet, un murmur care nu era cel al

morţii… Toţi trăiau ş. vorbeau… Şi, pe măsură ce suflam peste praful ce-i acoperea, îi vedeam ridicându-se" (Jules Michelet, *Histoire d*? *France*, în Le

Goff, *Potir*… p. 20).

66. Le Goff, Pour… p. 108.

67. Ibid.

68. *Id*., p. 15.

6». *Ibid*.

70. *Id*., p. 407, n. O, la şi Jack Goody, Le Goff respinge ca apriorică ideea potrivit căreia „institution defy comparison because of their uniqueness".

(… Feudalism în Africa?", în *Journal* of *African*

History, 1963).

71. *Id*., p. 20.

72. Ibid.

73. *Id*., p. 8.

„I. Cf. *supra*.

75. *Id*., p. 43.

76. Ibid.

77. În tonul II din lucrarea colectivă coordonată de Jacques Le Goff şi Pierre Nora, Faire *de l'His toire*, Jean Starobiński semnează studiul „La littérature. Le texte et l'interprete", subordonat temei generale a cărţii. Capacitatea textului de a informa despre extratextual, de a purta marca istorică, este formulată limpede: „Analiza internă, aşa cum se practică într-un studiu textual, nu interzice luarea în consideraţie a datelor externe. Printr-un efect oeloc paradoxal, alegerea unui text, făcând să existe

„Regiune extratextuala, determină totodată o lume care îi este exterioară. Nu ne vom putea mulţumi să căutăm legea care domneşte în interiorul unui

I

text; explorând lumea dinăuntru, vom fi siliţi să vedem toate contribuţiile, toate ecourile externe (...) Atenţia manifestată pentru interior ne duce în exterior" (p. 173).

Valorificarea relaţiei dintre textul literar şi societate, din perspectiva istoriei mentalităţilor, poate îi făcută cu mijloacele lingvisticii sau ale semiologiei. Este, de pildă, punctul de vedere al lui Georges Duby: „Aceste texte [scrierile narative] dau la iveală cuvinte, sau mai curând asociaţii, constelaţii de vocabule care situează indivizii sau grupurile în raporturile lor reciproce. Istoricul societăţilor trebuie să definească cele mai semnificative din aceste expresii, să le pătrundă înţelesul, să urmărească, atât cât este posibil, alunecările semantice care le afectează, să repereze discordanţele între categoriile şi relaţiile pe care le desemnează aceşti termeni şi cele care stabilesc raporturile efective de putere. În acelaşi fel trebuie interpretate şi alte semne pe care le mai dau la iveală aceste texte..." (Georges Duby, „Histoire et sociologie de l'Occident medieval: re-sultats et recherches", în *Revue roumaine d llistoire*, IX, 3, Bucarest, 1970, pp. 454 – 455). Pentru raporturile pe care acest mod de a scrie istoria le poate întreţine cu textul literar, semnalăm şi articolul „Spiritul Analelor", scris de Mihai Zamfir cu prilejul morţii lui Fernand Braudel, în *România literară*, 51, 19 decembrie, 1985.

JS. Le Goff, *Pour*... pp. 132 – 133.

19. *td*., pp. 117 şi 301. Rolul documentului iconografic nu este cu

nimic mai prejos decât cel al documentului scris. Georges Duby, în Prefaţa la acea *Histoire de France*. *Naissance d'une nation*, semnalată *supra*, splendid ilustrată cu reproduceri după mărturii iconografice, vede în aceste ilustraţii o componentă inalienabilă a semnificantului global. Documentele iconografice au fost propuse de autorii diferitelor studii cu grija de a servi rigoarea ştiinţifică, nu ca o simplă ilustraţie de text, ele sunt text: „Ea [iconografia], ca atare, alcătuieşte un adevărat discurs, paralel cu cel al textului, pe care îl întăreşte şi al cărui indispensabil complement este (...). Dezvăluie adevărata faţă a unei epoci mai bine decât o fac cuvintele. Aşa poate fi atins scopul unei cărţi ca aceasta: să explice, dar arătând".

80. În 1974, Jacques Le Goaf şi Pierre Nora, îndemnând la abandonarea impresionismului în favoarea rigorii statistice, preconizau reconstruirea istoriei pe baza „datelor numărabile. cantificabile, ale documentaţiei", demers perfect compatibil cu un umanism bazat pe calitativ, întrucât ar fi vorba de

„Evaluarea avantajelor şi a riscurilor subordonării faţă de măsurabil care poate comporta sărăcire şi mutilare dar, în egală măsură, consolidare şi îmbogăţire". *Faire de VHistorie*, „Presentation", pp. X-XI).

Le Goff, *Pour*... p. 8.

Id., p. 42.

Id., pp. 42 – 43. Emmanuel Le Roy Ladurie – Le territoire *de Vhistorien*, Paris, Gallimard, 1973

— Pare mult mai convins de oportunitatea cantita tivului în cercetarea istorică. El vorbeşte despre o

„Revoluţie cantitativă în istorie care autorizează sau chiar impune previziunea că, în anii '80, cel puţin în domeniul istoriei cantitative, „istoricul (...)

va fi programator sau nu va mai fi deloc (p. 14).

Istoria cantitativă este sugerată de câteva teme tratate în volumul menţionat mai sus: coeficientul de exploatare a ţăranilor ruşi de către marii proprie tari, demografia istorică, chiriile la Paris în secolul al XVII-lea, dijmele, mişcarea preţurilor etc. La

École des Hautes Études en Sciences Sociales, de la

Paris, un grup de cercetători de la Secţia a Vi-a lucrează la formalizarea documentelor, pregătesc intrarea lor în ordinatoare, prelucrează datele comunicate de acestea etc.

Le Goff, Pour… p. 322.
Id., pp. 326 – 327.
88. „Les mentalites…", în *Faire de l'Histoire*, tome III, p. 79.
Psychoanalysis and *Anthropology*, New York.
1950, p. 18, citat de Le Goff.
Le Goff, *Pour*… p. 252, n. 54.
Id., p. 349.
Id., p. 359. Le Goff preia elemente din exce lentul studiu despre simbolismul medieval, pornind de la doctrina augustiniană, publicat de Johan Chydenius în *Poétique*, 23, 1975, „La theorie du symbole medieval, pp. 322 – 341.
91. Le Goff, Pour… p. 352.
82. Id., p. 355.
Id., p. 381.
Id., p. 376.
Id., p. 393.
98. Id., p. 391.
Vt-Id., p. 415.
88. Exemple de abordare semiotica a istoriei mentalităţilor întâlnim la unii din semioucieni sovietici i euniţi în cunoscuta Şcoală de la Tartu. B.A. Us-penski, de pildă, propune ca procesul istoric să fie. reprezentat ca proces de comunicare; În cadrul acestuia, informaţia condiţionează reacţiile-răspun-suri ale unui destinatar social. Rolul de cod revine unei „limbi" – în accepţie semiotică largă graţie acestui cod, evenimentele sunt investite cu sens, *textul* lor *este citit* de destinatarul social, adică de comunitatea lingvistică (familiarizaţii cu un cod): aceasta, reacţionând în acelaşi fel, comunică. Se înţelege de la sine că ceea ce nu este cuprins în „limbă" scapă percepţiei destinatarului. „Limba – inclusiv cea „naturală" – se transformă pe axa timpului. Tot mecanismul analitic are ca obiect nivelul acestei „limbi – semiotice, percepţia este condiţionată semiotic. Evenimentul istoric examinat în această perspectivă este conduita lui Petru cel Mare – eveniment perceput din optica legii creştine, reacţia fiind condiţionată de semantica termenului „tată" – Petru era supranumit „tatăl patriei" („Historia sub specie semioticae, în École de Tartu. *Travaux sur les sistemes de şic/nes*, Bruxelles, Complexe, 1976, pp. 141 – 151).
În acelaşi volum, semnalăm studiul lui Averintsev, „Le caractere general de la symbolique du Haut ivioyen Age", în care se

demonstrează supraviețuirea Imperiului roman ca „normă" sau „paradigmă", „semn" și „index": „Imperiul roman nu s-a prăbușit decât în realitatea faptelor – însă ideea despre el a supraviețuit; lipsit de existență reală, el a căpătat în schimb o existență semiotică" (pp. 152 – 153).

99. În fața obligației de a fructifica toate aceste surse, Fernand Braudel, de exemplu, nu vede decât o „salvare": munca în echipă, „obișnuita muncă artizanală nemaifiind la înălțimea ambițiilor actuale ale istoricului (Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flaminarion, „Champ historique", 1969, p. 25, extras din „Prefața", scrisă în 1946, la La *Mediter-ranee*...). Braudel vede în această colaborare avantaje pentru toți participanții: „... vecinii noștri din științele umaniste: economiști, etnografi, etnologi (sau antropologi), sociologi, psihologi, lingviști, demografi, geografi, chiar și matematicieni sociali sau statisticieni – vecini pe care, mulți ani, i-am urmat în experiențele și cercetările lor, deoarece ni se părea (și încă ni se mai pare) că, la remorca lor sau în contact cu ei, istoria apare într-o lumină nouă. Poate că și noi, la rândul nostru, avem să le dăm ceva" („La Longue duree", în *Annales. E.S.C.*, 1958, reluat în Écrits *sur l'histoire*, p. 43). Viitorul se anunță fără ezitare în sensul manifestării pluridisciplinare: „După părerea mea, știința socială nu va exista decât ca reconciliere, ca practică simultană a diferitelor noastre meserii" (*TA.*, p. 120).

52. Le Goff, *Pour*... p. 109.
53. *Id.*, pp. 347 – 348.
54. Id., pp. 347 – 348
55. Id., p. 223.
56. *Id.*, p. 9.
57. *Id.*, p. 10.

103. Le Goff – Nora, p. XI. IOT. Le Goff, *Pour*... p. 338.

Ibid.

Id., p. 340.

Ibid.

Id., p. 341. Pentru acest aspect se poate consulta volumul lui Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le pretre*, Paris, Hachette, 1981.

Le Goff, *Pour*... p. 341.

Id., p. 343.

114. Ideea centrală a lui Marcel Mauss este că cel dintâi

instrument la dispoziţia omului este însuşi corpul lui; cu ajutorul acestuia, prin educaţie, se pot realiza montaje fizio-psiho-sociologice de serii de acte („Les techniques du corps", *Journal de Psychologie*, XXXII, 3 – 4, 1936, text scris în 1934, reluat în Marcel Mauss, Sociologie *et anthropologie*.

Paris, PUF, 1968, 4-e ed „pp. 362 – 386). Într-un studiu relativ recent, Jacques Revet şi Jean-Pierre Peter văd în corp însăşi „cauza" vorbirii: „Ceea ce în temeiază limbajul (nu mecanismul şi nici legile sale, ci nevoia de a spune) este faptul că avem un corp:

loc de dorinţă, el se află la baza exprimării acestei dorinţe. Orice vorbire este dorinţă; orice vorbire vine din corp" („Le corps", în *Faire* de *l'Histoire*, tome III, „Nouveaux objets", p. 174).

Le Goff, *Pour*... p. 344, *Ibid*.

111. *Id*., p. 345.

— Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului vis dieval*, p. 42.

— Le Goff, Pour... p. 345.

3, 5.

120. Ibid. Asupra acestor aspecte Le Goai a insistat, de exemplu, când s-a documentat despre formarea mentalităţii care a dus la „naşterea" Purgatoriului; „locul culturii populare în naşterea Purgatoriului (...) este cu siguranţă important (...) în spatele unor anumite elemente esenţiale ale Purgatoriului în formare, tradiţia populară – (...) în sensul eficace de cultură folclorică specifică – este prezentă şi activă. Să luăm trei exemple: focul purgator (...) ţine de riturile şi de credinţele pe care poveştile, legendele şi spectacolele populare ne permit să le înţelegem; călătoriile în lumea cealaltă ţin de un gen în care elementele savante şi elementele folclorice sunt strâns întrepătrunse; aşa-numitele exemple despre Purgatoriu sunt adesea scoase din basme sau sunt înrudite cu acestea. De câţiva ani încoace, împreună cu câţiva colegi şi prieteni, fac, în cadrul seminar iilor mele de la École des Hautes ţtudes en Sciences Sociales, cercetări privitoare la raporturile dintre cultura savantă şi cultura populară în Evul Mediu. N-am căutat totuşi să merg prea departe pe această pistă: Când este vorba despre un asemenea subiect există prea multe incertitudini pentru a putea preciza cu uşurinţă, a aprofunda, a interpreta partea ce nu poate fi negată din cultura populară. Trebuie să ştim însă că această cultură a avut rolul ei în naşterea Purgatoriului. Secolul naşterii

Purgatoriului [al XII-leal este totodată cel în care presiunea folclorului asupra culturii savante este mai vie decât oricând…" (Jacques Le Goff, La *naissance* du *Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 26 – 27).

Pentru modalităţile de captare a oralului, precum şi pentru evaluarea informaţiei pe care o furnizează, semnalăm cel mai recent volum al lui Paul Zum-thor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Gallimard.

1983.

Civilizaţia Occidentului *medieval*, p. 42.

Ibid.

Le Goaf, Pour… p. 346.

Le Goaî-Nora, Faire *de l'Histoire*, p. XI.

PREFAŢĂ

Articolele adunate în această carte, după părerea mea, au o unitate care poate că nu este decât o iluzie retrospectivă.

Unitatea vine mai întâi de la epoca pe care am ales-o, acum un sfert de veac, drept domeniu de reflectare şi investigare, fără să fi văzut totuşi prea limpede motivaţiile ce mă împingeau atunci către ea. Astăzi, aş spune că Evul Mediu m-a atras din două motive. Mai întâi, din considerente profesionale. Eram hotărât să mă fac istoric de meserie. Practicarea celor mai multe dintre ştiinţe este, incontestabil, o treabă de profesionist. Ştiinţa istorică nu este însă atât de exclusivistă. Deşi este vorba, cred, de o dezbatere majoră pentru timpul în care trăim, când *media* pun aproape la îndemâna oricui posibilitatea de a spune sau de a scrie istoria în imagini sau în cuvinte, eu nu voi aborda aici problema calităţii producţiei istorice. Nu cer niciun fel de monopol pentru istoricii care fac ştiinţă. Diletanţii şi vulgarizatorii istoriei îşi au farmecul şi utilitatea lor; iar succesul de care se bucură dovedeşte că oamenii din zilele noastre simt nevoia să participe la o memorie colectivă. Aş dori ca istoria, chiar dacă va deveni mai ştiinţifică, să poată rămâne totuşi o artă. Pentru a hrăni memoria oamenilor, gustul, stilul, pasiunea sunt la fel de necesare ca şi rigoarea şi metoda.

Istoria se scrie cu documente şi idei, cu surse şi imaginaţie, însă specialistul în istoria Antichităţii mi se părea condamnat (păcătuiam, bineînţeles – măcar prin exagerare) la o alternativă descurajantă: fie să se limiteze la puţinul moştenit de la un trecut nepregătit pentru a se perpetua, şi, prin urmare, risca să cadă pradă seducţiei castratoare a

erudiției pure, fie să se lase atras de farmecul reconstituirilor hazardate. Istoria epocilor recente (părerile mele erau exagerate, dacă nu chiar greșite, și în această privință) mă neliniștea din motive opuse. Istoricul era fie strivit sub povara unei documentații care-l subordona unei istorii statistice și cantitative, la rândul ei reducătoare (căci, dacă este într-adevăr nevoie să numărăm tot ce poate fi numărat în documentația istorică, istoria trebuie s-o facem cu tot ceea ce scapă numărului și care adesea constituie ceea ce este esențial), fie silit să renunțe la vederile de ansamblu. De o parte, o istorie parțială, de cealaltă, o istorie lacunară. Între ele, acel Ev Mediu în care umaniștii văzuseră un intermezzo mediocru, un antract în istoria era mare, un gol în scurgerea timpului, mai curând decât o tranziție și o trecere; dar tocmai acel Ev Mediu îmi apăruse mic ca domeniul de elecțiune al unei alianțe necesare între erudiție (istoria științifică nu se născuse oare, între mijlocul secolului al XVII-lea și mijlocul secolului al XIX-lea, din studierea cartelor și a scrierilor medievale?) și o imaginație ale cărei baze legitimau avântul și nu-i tăiau aripile. Modelul istoricului nu era oare pentru mine atunci (ca și astăzi) Michelet – om cu multă imaginație, care reînvie trecutul, cum se spune îndeobște, dar și, lucru ce se uită tot îndeobște, om de arhivă, care reda viața nu unor fantome sau năluci, ci unor liitje reale îngropate în documente așa cum

38.

gândurile adevărate sunt fixate în piatra catedralei? Un Miciieiet specialist în istorie care, deși a crezut, mai târziu, că nu respiră decât odată cu dezvoltarea Reformei și a Renașterii, stabilește cea mai bună comunicare în trecut tocmai cu Evul Mediu. Altfel, specalist conștient că este produsul vremii sale, solidar cu o societate ce luptă atât împotriva nedreptăților și a umbrelor ooscurantismului și ale reacțiunii, cât și împotriva amăgirilor progresului. Un istoric militant în opera și în învățătura sa, poate neliniștit, cum a spus Roland Barthes l, știindu-se cântărețul unui cuvânt imposibil, cel ăl poporului, dar care a știut să nu caute să scape de această neliniște contopind cuvântul istoricului cu cel al poporului în luptele sale istorice – contopire despre care se știe că poate foarte ușor să ducă la cea mai grea înrobire atât a istoriei cât și a poporului căruia se pretinde că i se dă cuvântul.

Curând, o motivație mai adâncă m-a legat de Evul Mediu, dar fără să mă împiedice să mă uit la ceea ce este înainte și după acesta. Fac parte dintr-o generație marcată de problematica *duratei lungi* („la

longue duree”). Această generaţie este rezultatul unei triple influenţe: cea a unui marxism întors la surse şi totodată modernizat, cea a lui Fernand Braudel2 şi cea a etnologiei. Dintre toate ştiinţele cu stângăcie numite umaniste (de ce nu pur şi simplu sociale?) etnologia este aceea cu care istoria a angajat (în ciuda unor neînţelegeri şi a unor refuzuri din ambele părţi) dialogul cel mai firesc şi mai fructuos. Pentru generaţia mea, Marcel Mauss este un ferment tardiv asemenea lui Durkheim care, acum cincizeci de ani, a putut fi un ferment – tot tardiv – pentru cei mai buni istorici dintre cele două războaie mondiale 3. Într-un text, care nu este decât primul moment dintr-un program teoretic şi practic, am încercat să spun că aş vrea să aprofundez şi să precizez raporturile pe care istoria şi etnologia le-au întreţinut în trecut şi le-au reluat astăzi. Chiar dacă îi urmez pe învăţaţii şi cercetătorii care, termenului de etnologie, prea legat de domeniul şi de perioada colonialismului european, îl preferă pe cel de antropologie, susceptibil de a fi aplicat oamenilor din toate culturile, şi dacă, prin urmare, aş vorbi mai curând de antropologie istorică decât de etnoistorie, observ totuşi că, deşi istoricii – anumiţi istorici – au fost seduşi de etnologie, întrucât ea situa în prim plan noţiunea de diferenţă, în acelaşi timp, etnologii se orientează către o concepţie unificată despre societăţile omeneşti, ba chiar către conceptul de om de care istoria, azi ca şi ieri, nu ţine seamă. Acest schimb reciproc este interesant şi, totodată, neliniştitor. Dacă istoricul, atras de antropologia istorică, adică de o istorie diferită de cea a păturilor conducătoare albe, mai lentă şi mai profundă decât cea a evenimentelor, ar trebui să ajungă, dus de antropologie, la o istorie universală şi imobilă, l-aş sfătui să renunţe. Pentru moment însă, fecunditatea unei istorii situată în perspectiva duratei lungi mi se pare departe de a fi epuizată. De altfel, folclorul, deşi prea rupt de istorie, îi oferă istoricului societăţilor europene, care vrea să recurgă la antropologie, o comoară de documente, de metode şi de lucrări pe care ar face bine să le cerceteze înainte de a se adresa etnologiei extra-europene. Preadispreţuitul folclor, etnologie a săracului, este, cu toate acestea, o sursă esenţială pentru antropologia istorică a societăţilor noastre cărora le zicem „istorice”. Dar lunga durată pertinentă a istoriei noastre – pentru noi ca oameni de meserie şi ca oameni ce trăiesc în fluxul istoriei – mi se pare a fi tocmai acel lung Ev Mediu care a început în secolul al II-lea sau al III-lea al erei noastre şi a

murit încet, sub loviturile revoluţiei industriale – ale revoluţiilor industriale – între secolul al XIX-lea şi zilele noastre. Acest lung Ev Mediu este istoria societăţii preindustriale. În urmă este o altă istorie, înainte este o istorie – cea contemporană – care trebuie făcută, mai bine-zis, inventată în ceea ce priveşte metodele. Acest lung Ev Mediu este, pentru mine, contrariul hiatului pe care l-au văzut în el umaniştii Renaşterii şi, cu rare excepţii, oamenii luminilor. Este momentul creării societăţii moderne, dintr-o civilizaţie muribundă sau moartă sub formele ei ţărăneşti tradiţionale, dar vie prin ceea ce a creat ca nivel esenţial în structurile noastre sociale şi mentale. A creat oraşul, naţiunea, statul, universitatea, moara şi maşina, ora şi această, cartea, furculiţa, rufăria, persoana, conştiinţa şi, în cele din urmă, revoluţia. Între neolitic şi revoluţiile industriale şi politice din ultimei p două veacuri el este – cel puţin pentru societăţile occidentale – nu un gol, nicio punte, ci \-n mare impuls creator – întrerupt de crize* nuanţat de decalaje după regiuni, categorii sociale, sectoare de activitate, diversificat în procesele lui.

Să nu stăruim în jocul derizoriu al unei legende strălucitoare despre Evul Mediu pe care s-o substituim legendei întunecate din secolele trecute. Nu aceasta înseamnă un alt Ev Mediu 5. Un alt Ev Mediu este – în efortul istoricului – un Ev Media total care se elaborează la fel de bine pornind de la sursele literare, arheologice, artistice, juridice, sau numai de la documentele lăsate cândva în seama medieviştilor „puri". Este un Ev Mediu lung, o repet, toate aspectele lui structurându-se într-un sistem care, în ceea ce are el esenţial, funcţionează din vremea Imperiului roman târziu oina la revoluţia industrială din veacurile XVIII-XIX. Este un Ev Mediu profund pe care metodele etnologice ne îngăduie să-l cunoaştem în obiceiurile lui zilnice6, în credinţele, comportamentele, mentalităţile lui. Este perioada care ne permite, mai bine decât oricare alta, să ne înţelegem în rădăcinile şi rupturile noa-Sr tre', în modernitatea noastră înspăimântată, în nevoia noastră de a pricepe schimbarea, transformarea care constituie capitalul istoriei ca ştiinţă şi ca experienţă trăită. Este distanţa memoriei care pune bazele: timpul bunicilor. Cred că stăpânirea trecutului, pe care doar istoricul de meserie o realizează, este, pentru contemporanii noştri, la fel de esenţială ca stăpânirea materiei de către fizician, sau stăpânirea vieţii de către biolog. Evul Mediu – pe care aş fi cel din urmă care să-l

desprind din continuitatea istorică în care suntem cuprinşi şi pe care trebuie s-o înţelegem în durata ei lungă ce nu presupune credinţa în evoluţionism – este acel trecut primordial în care identitatea noastră colectivă, căutare neliniştită a societăţilor. actuale, a dobândit anumite caracteristici esenţiale.

Pornisem – călăuzit ele Charâes-Edmond Perrin, maestru riguros şi totodată liberal, figură măreaţă a unei universităţi ce nu măi este – în întâmpinarea unei istorii a ideilor destul de tradiţională. Dar aceste idei, chiar re atunci, nu mă mai interesau decât dacă erau încarnate în instituţii şi oameni – în sânul societăţilor în care funcţionau şi unele şi alţii. Printre creaţiile Evului Mediu se numără universităţile, universitarii. Cred că nu a fost apreciată îndeajuns noutatea, în societăţile din Occident, unei activităţi, a unei promovări intelectuale şi sociale bazată pe un sistem necunoscut de ele până atunci: examenul, care îşi crea sfios calea între tragerea la sorţi (folosită, în limite destul de înguste, de democraţiile greceşti) şi condiţia socială de la naştere. Mi-am dat curând seama că aceşti universitari ieşiţi din mişcarea urbană puneau, în acel cadru „probleme asemănătoare cu cele ale contemporanilor lor, negustorii. Şi unii şi alţii, în ochii tradiţionaliştilor, vindeau bunuri ce nu aparţineau decât lui Dumnezeu, într-un caz ştiinţa, în celălalt timpul. „Vânzători de cuvinte". Astfel îi biciuia Sfântul Bernard pe aceşti intelectuali noi pe care îi îndemna să se alăture singurei şcoli potrivite pentru un călugăr, scoală mănăstireasca. Universitarul, ca şi negustorul, pentru clericii din secolele XII şi XIII, nu putea decât cu greu fi pe placul lui Dumnezeu şi, tot ca negustorul, cu greu se putea mântui. Totuşi, studiind o sursă puţin exploatată pe atunci, ma*nualele de confesori,* care s-au înmulţit după al IV-lea conciliu de la Lateran, din 1215, dată importantă a istoriei medievale, deoarece, obligând pe toată lumea la spovedania auriculară cel puţin o dată pe an, conciliul deschidea în fiecare creştin un front aflat abia în faza pionieratului, cel al examenului de conştiinţă7, semnalam că universitarul, ca şi negustorul, se justifica prin referire la mu*nca p*e care o făcea. Universitarii îmi apăreau, de fapt, ca nişte mu*ncitori intelectuali:* prin aceasta erau ei noi. Astfel, atenţia mea se îndrepta către două noţiuni pe rare mă sileam să le urmăresc în avatarurile lor ideologice în cadrul condiţiilor sociale concrete unde se dezvoltau, noţiunea de muncă şi noţiunea de timp. Despre aceste două probleme am adunat două dosare deschise; unele

articole incluse în volumul acesta sunt părţi din acele dosare şi cred şi acum că atitudinile faţă de muncă şi de timp sunt aspecte esenţiale ale structurilor şi ale funcţionării societăţilor şi că studierea lor constituie un mijloc privilegiat pentru a înţelege istoria acestor societăţi.

Pentru a simplifica lucrurile, voi spune că, în ceea ce priveşte munca, observam o evoluţie de la munca-penitenţă din Biblie şi din Evul Mediu timpuriu către o muncă reabilitată, devenită în cele din urmă mijloc de mântuire. Dar această promovare, provocată şi justificată de lucrătorii monastici ai noilor ordine din secolul al XII-lea, de muncitorii urbani ai oraşelor din acea epocă şi apoi de muncitorii intelectuali din universităţi, determina, dialectic, noi transformări: sciziunea se făcea, începând cu secolul al XIII-lea, între o muncă manuală, mai dispreţuită ca oricând, şi munca intelectuală (cea a negustorului ca şi cea a universitarului), iar valorificarea muncii, prin mai marea expunere a muncitorului la exploatarea propriei lui munci, favoriza o alienare sporită a muncitorilor.

În ceea ce priveşte *timpul*, căutam să aflu tine (şi cum), în această societate medievală în schimbare, domina noile lui forme. Stăpânirea timpului, puterea asupra timpului constituie, cred, o piesă esenţială în funcţionarea societăţilor 8. Nu eram primul care mă interesam – Yves Renouard, printre alţii, scrisese pagini convingătoare despre oamenii de afaceri italieni – de ceea ce se poate numi cu o formulă scurtă *timpul burghez*. Încercam să aduc în mişcarea teologică şi intelectuală noile forme de percepere a timpului legate de orologii, de împărţirea zilei în douăzeci şi patru de ore şi, curând – sub forma sa individualizată – de ceas. În inima „crizei" din veacul al XIV-lea, întâlneam munca şi timpul strâns legate. Timpul de lucru se dovedea o miză importantă în cadrul acestei lupte a oamenilor, a categoriilor sociale în jurul măsurilor – subiect al unei mari şi frumoase cărţi a lui Witold Kula 9.

Mă ocupam totuşi mai departe de ceea ce aveam să numesc ulterior mai curând istoria culturii decât istoria ideilor. Între timp, urmasem, la Secţia a Vi-a de la „École pratique des Hautes Études", lecţiile lui Maurice Lombard, unul din cei mai mari istorici pe care i-am cunoscut vreodată, căruia îi datorez primul şoc ştiinţific şi intelectual din viaţa mea profesională. Lui Maurice Lombard îi datorez nu numai revelaţia marilor spaţii de civilizaţie şi gustul pentru ele (învăţând, aşadar, să nu despart spaţiul de timp, marile orizonturi de

durata lungă), înţelegerea necesităţii, pentru medievistul occidental, de a privi (chiar dacă se izolează prudent în spaţiul său, specializarea fiind mereu cerută) către Orientul furnizor de mărfuri, de tehnici, de mituri şi de visuri, dar şi nevoia de o istorie totală în care civilizaţia materială şi cultura se întrepătrund, în cadrul analizei socio-economice a societăţilor. Simţeam simplismul şi inadecvarea unei problematici marxiste vulgare a infrastructurii şi a suprastructurii. Fără a nesocoti importanţa teoriei în ştiinţele sociale, mai ales în istorie (prea adesea istoricul, din dispreţ pentru teorie, este jucăria inconştientă a unor teorii implicite şi simpliste), nu m-am lansat totuşi într-o cercetare teoretică pentru care nu mă simt înzestrat şi care mă tem că m-ar împinge către ceea ce cred eu, împreună cu mulţi alţi istorici, că este cel mai mare duşman al istoriei, i ilosofia Istoriei. Am abordat anumite aspecte ale istoriei mentalităţilor deoarece, faţă de acest concept la modă, care comportă deci tot ceea ce este pozitiv în aceasta, dar şi toate riscurile ei, am încercat să arăt interesul pe care-l, prezintă o noţiune care pune istoria în mişcare, dar totodată şi ambiguităţile unui concept vag – şi tocmai de aceea fecund, căci nu ţine seama de bariere, şi primejdios, căci alunecă prea uşor spre pseudoştiinţific.

În această căutare a istoriei culturale, era necesar un fir conducător, un instrument de analiză şi de investigare. Am întâlnit opoziţia între cultură savantă şi cultură populară. Folosirea ei nu este uşoară. Cultura savantă nu este aşa de lesne de definit cum se crede, iar cultura populară se resimte de ambiguitatea primejdiosului epitet „popular". Îmi însuşesc pertinentele observaţii făcute de curând de Carlo Ginzburg 10. Dar, dacă se spune cu precauţie ce documente se folosesc şi ce se înţelege prin aceste noţiuni, eu cred în eficacitatea acestui instrument.

O serie întreagă de fenomene intră sub această etichetă, marele dialog dintre scris şi citit se conturează, acea mare absentă a istoriei, în ochii istoricilor, vorbirea, se lasă captată cel puţin ca ecou, rumoare sau murmur, conflictul categoriilor sociale se relevă în câmpul culturii tot atunci când întreaga complexitate a împrumuturilor, a schimburilor impune sofisticarea analizei structurilor şi a conflictelor. M-am avântat, aşadar, cu ajutorul textelor savante, singurele pe care ştiu cât de cât să le citesc, în descoperirea folclorului istoric. Îndreptându-mă către basme şi visuri, nu m-am îndepăz tat totuşi nici

de muncă, nici de timp. Când cauţi să înţelegi cum funcţionează o societate şi – sarcină întotdeauna definitorie a istoricului – cum se schimbă şi se transformă ea, examinarea imaginarului este obligatorie.

Aş vrea acum să merg mai departe, în direcţii mai ambiţioase; articolele prezentate aici nu sunt decât nişte jaloane pe această cale. Să contribui la constituirea unei antropologii istorice a Occidentului preindustrial. Să aduc câteva elemente solide la un studiu al imaginarului medieval. Şi, totodată, să precizez, pornind de la formaţia mea de medievist, metodele unei erudiţii noi, adaptată noilor o-bieetive ale istoriei, slujind dubla natură a istoriei, a istoriei medievale mai ales, rigoarea şi imaginaţia. O erudiţie care să definească metodele de critică a unei noi concepţii despre document, cea despre documentul-monu-mentll, care să pună bazele unei noi ştiinţe cronologice – care să nu mai fie doar liniară –, care să arate condiţiile ştiinţifice ale unui comparatism legitim, care să nu compare orice cu orice, oricând şi oriunde.

Aş vrea să închei cu o vorbă a lui Rimbaud, nu pentru a opune, asemenea prea multor intelectuali, după prea mulţi intelectuali ai Evului Mediu, munca manuală şi munca intelectuală, ci dimpotrivă, pentru a le uni în numele solidarităţii tuturor muncitorilor: „Mâna care mânuieşte pana nu e mai prejos de mâna care mânuieşte plugul".

J. L. G.

NOTA:

În versiunea iniţială a studiilor adunate aici, cea mai mare parte a citatelor a fost dată în limba textului de origine, adică mai ales în latină. Pentru a înlesni lectura, aceste citate au fost traduse acum, în cadrul textului: limba latină a fost păstrată în note, dar acestea nu sunt indispensabile înţelegerii textului.

NOTE

44. R. Barthes, *Michelet* par *lui-même*, Paris, 1954, p. 161. „A fost poate cel dintâi dintre autorii moder nităţii care nu a putut decât să cânte un cuvânt imposibil". R. Barthes face aluzie la mărturisirea lui Michelet: „M-am născut din popor, aveam poporul în inimă... Însă limba lui, limba lui îmi era inaccessibilă. Nu l-am putut face să vorbească..."

45. F. Braudel, „Histoire et Sciences Sociales: la lonque duree", în *Annales E.S.C.*, 1958, pp. 725 – 753, reluat în *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, pp. 41 – 83.

46. De exemplu, lungul articol al lui Marcel Mauss despre „Les techniques du corps", publicat în *Jour* nal de *Psychologie*, XXXII, 1D36, reluat în *Socio* logie et *Anthropologie*, Paris, 1950, 5-e. ed. 1973, pp. 363 – 386, multă vreme nu pare să fi avut posteritate. Istoricii şi antropologii au studiat de curând, într-un spirit oarecum deosebit, Langages *et images du conps*, într-un număr special, publicat recent, din *Etimologie fran Çaise*, 6, no. 3/4, 1976. Acest text de Marcel Mauss se află la originea seminarului de la ficole des Hautes ctudes en Sciences Sociales unde.

Tean-Claude Smith şi cu mine, studiem, din 1973, sistemele de gesturi în Occidentul medieval.

47. Reluat în *Melanges* en *l'honneur* de *Fernand Braudel*, t. II, „Methodologie de l'Histoire et des Sciences humaines", Toulouse, 1972, pp. 233 – 243 şi, în cartea de faţă, vol. II, „Istoricul şi omul cotidian".

PP. 155 – 174.

5. Am spus în altă parte, străduindu-mă să fiu istoricul unui alt Ev Mediu, al unui Ev Mediu al profunzimilor, de ce nu aderam nici la legenda întunecată tradiţională, nici la legenda poleită pe care unii ar vrea astăzi să o substituie celei dintâi (J. Le Goff, *La cirrilisation de l'Occident medieval*, Paris. Artbaud, 1965, „Introduction", pp. 13 – 24). Versiunea românească de Maria Holban, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970.

10. Împrumut expresia de la Emile Souvestre care, în introducerea la culegerea sa Le *joyer breton* (1844), scrie ca un adevărat precursor al etnoistoriei: „Dacă istoria este revelaţia completă a existenţei unui popor, cum să o scrii fără să cunoşti ceea ce este mai caracteristic în această existenţă?

Îmi înfăţişaţi acest popor în viaţa lui oficială; dar cine-mi va vorbi despre viaţa lui de acasă? După ce îi voi fi cunoscut actele publice, care, întotdeauna, ti implică doar pe câţiva, unde aş putea afla obi ceiurile zilnice, înclinaţiile, fanteziile, care-i implică pe toţi? Nu vedeţi oare că indicaţiile acestea despre viaţa intimă a unui popor se găsesc mai ales în tradiţiile populare?" (Nouvelle édition, Marabout, Bibliothèque Excentrique, Verviers, 1975. p. 10).

11. Importanţa acestei date nu i-a scăpat lut Michel Foucault. Cf. *Histoire de la sexualite*, 1, La *Volonte de savoir*,

Paris, 1976, p. 78.

12. Georges Dumezil, mare inspirator, din opera căruia medieviştii se hrănesc tot mai mult, a scris:

„Rezervor de evenimente, loc al puterilor şi acţiunilor durabile, loc al ocaziilor mistice, timpul-cadru capătă un interes deosebit pentru oricine – zeu, erou sau căpetenie – vrea să triumfe, să domnească, să întemeieze: acela, oricine ar fi el, trebuie să caute să-şi apropie atât timpul cât şi spaţiul: (Temps et Mythes", Recherches *philosophiques*, V, 1935

1936).

Cf. articolul meu calendario în curs de apariţie în Enciclopedia Einaudi, Torino, 1977.

9. W. Kula, *Miary i ludzie*, (*Măsurile şi oamenii*).

Varşovia, 1970, din care trebuie să apară curând o traducere franceză în colecţia „Bibliothèque des

Histoires".

— C. Ginzburg, ÎI *formaggio ei vermi*, Torino.

1976, pp. XII-XV. Cf. şi J.

— Cl. Schmitt: „Religion populaire et culture folklorique", în *Annales E.S.C.*

1976, pp. 941 – 953.

— Am abordat de curând această problemă, împreună cu Pierre Toubert, într-o comunicare la al

100-lea Congres al Societăţilor Savante (Paris, 1975):

„Este posibilă o istorie totală a Evului Mediu?" în

Actes du *100-e* Congres *naţional* des *Sociétés Savanteş*, t. I, „Tendances, Perspectives et Méthodes de l'Histoire Medievale", Paris, 1977, p. 31 – 44.

PROVENIENŢA TEXTELOR

Le *Moyen Âge de Michelet* (în Michelet, *Oeuvres complètes*, ed. P. Viallaneix, I, IV Histoire de France, I, Paris, 1974, pp. 45 – 63).

Au Moyen Âge: Temps de l'église et temps du marchand (în *Annales* E.S.C., 1960, 417 – 433).

Le *lemps du travail dans la „crise" du XIV-e siècle: du temps medieval au temps moderne* (în Le *Moyen Âge*, LXIX, 1963, 597 – 613).

Note *sur la société tripartie, ideologie monarchique et renouveau économique dans la chrétiente du IX-a au XII-e sfecle* (în *L'Europe aux*

IX-e – XI-e's., ed. T. Manteuâfel et A. Gieysztor, Var-sovie, 1968 „63 – 72).

Metiers licites et metiers illicites dans VOccident medieval (*în Études historiques*. Annales de l – cole des Hautes Études de Gând, V, 41 – 57).

Travail, techniques et artizans dans les sistemes de valeur du haut Moyen Âge (*V-e – X-e* siècle) (în *Artigianato e Tehnica nella società dell'alto Medioevo occidentale*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVIII, Spoleto, 1971, 239 – 236).

Les *paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge* (în *l'agricoltura e il mondo rurale nell'alto medioevo*, Settimane… XIII, 1966, 723 – 741).

Depenses universitaires o *Padoue au XV-e siècle* (în *Melanges d'Archéologie et d'Histoire* publies par l'École française de Rome, 1956, 377 – 395).

Metier et *profession d'après les manuels de* confes-*scurs du Moyen Âge* (în *Miscellanea Mediaevalia*, vol. III, Beiträge zum Berufsbewusstsein des mit-telalterlichen Menschen, Berlin, 1964, 44 – 60).

Quelle conscience Vuniversité a-t-elle este d'elle-mêmes? (Ibid., 15 – 29).

c. 39

I

Les Universites et les Pouvoirs publics au Moyen Âge et à *la Renaissance* (în *XH-e Congres internaţional des Sciences Historiques*, Vienne, 1965. Rapports III; Commissions, 189 – 206).

*Culture clericale et traditions folkloriques dans la civil*isation *merovingienne* (în *Annales E.S.C.*, 1967, 780 – 791).

Culture *ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge*: *saint Marcel de Paris et le Dragon* (în *Ri-oerche storiche ed economiche* în *memoria di Cor-rado Barbagallo*, ed. L. De Roşa, Napoli, ESI, 1970, t. II, 51 – 90).

L'occident medieval et l'océan Indien: *un horizon onirique* (în *Mediterraneo e Oceano Indiano*, Atti del VI Collequio Internazionale di Storia Marit-tima, Florence, Olschki, 1970, 243 – 263).

Les *rêves dans la culture et la psychologie collective de VOccident medieval* (în *Scolies*, I, 1971, 123 – 130).

Mâlusine maternelle et defricheuse (în *Annales E.S.C.*, 1971.587 –

603).

L'historien et l'homme quotidien (în *Melanges* ere *l'honneur de Fernand Braudel* II. Methodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines, Toulouse, 1972, p. 233 – 243).

Le *rituel symbolique de la vassalite* (în *Simboli e Simbologia* nell'*Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull1 alto Medioevo, XXIII, Spuleto, 1976, pp. 679 – 788).

TIMP Ş
I MUNCA
EVUL MEDIU
ÎN VIZIUNEA LUI MICHELET

În ochii multor medievişti, astăzi, Michelet nu are presă bună. Partea despre *Evul Mediu* din *Histoire de France* scrisă de el pare să fie cea mai demodată. Mai întâi, în raport cu evoluţia ştiinţei istorice. În ciuda unor istorici ca Pirenne, Huizinga, Marc Bloch şi a celor care, după ei, deschid Evul Mediu istoriei mentalităţilor, istoriei profunzimilor, istoriei totale, Evul Mediu este perioada cea mai marcată de erudiţia secolului al XIX-lea (de la *École des chartes* până la *Monumenta Germaniae Historica*) şi de şcoala pozitivistă de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Să citim volumele, pe care nimic nu le-a putut înlocui, consacrate Evului Mediu în *Histoire de France* de Lavisse. Cât de departe este Michelet! în aparenţă, Evul Mediu al lui Michelet ţine de partea cea mai literară a operei lui, cea mai puţin „ştiinţifică". S-ar putea ca aici romantismul să fi făcut cele mai mari ravagii. Ca medievist, Michelet nu pare mai serios decât Victor Hugo cel din *Notredame de Paris* sau din la *legende des siècles*. Amândoi sunt *moyenăgeux*.

* în familia de cuvinte a lui *Moyen Âge*, limba franceză dispune de două adjective-epitet: *medieval* şi *moyenâgeux*. Deşi amândouă referă, bineînţeles, la Evul Mediu, *moyenâgeux*, dublat în a doua jumătate a secolului trecut de *medieval*, co-notează peiorativ: „Învechit". (N.T.)

Evul Mediu a devenit şi rămâne citadela erudiţiei. Numai că raporturile lui Michelet cu erudiţia sunt ambigue. Desigur, Michelet, acest mare mâncau, acest devorator de istorie, a arătat o foame nepotolită pentru document. A fost, şi a spus-o neîncetat, un împătimit om de arhivă, un muncitor la Arhive. În *Prejaţa* din 1869, a subliniat că una din noutăţile operei sale este temelia ei documentară: „Până în

1830 (chiar până în 1836), niciunul din istoricii remarcabili ai acestei epoci nu simţise încă nevoia de a căuta faptele dincolo de cărţile tipărite, la izvoarele primitive, cele mai multe inedite pe vremea aceea, în manuscrisele din bibliotecile noastre, în documentele din arhive". Apoi stăruie: „Niciun istoric, după câte ştiu eu, înainte de cel de al treilea volum al meu (lucru uşor de verificat), nu folosise piese inedite… pentru prima dată istoria a avut o bază atât de serioasă (1837)". Însă documentul, şi mai ales documentul de arhivă, nu este, pentru Michelet, decât o trambulină pentru imaginaţie, pentru declanşarea viziunii. Paginile celebre despre Arhivele naţionale arată rolul de stimulent poetic al documentului care începe, chiar înainte ca textul să fi fost citit, cvx acţiunea creatoare a spaţiului sacru al depozitului de arhive. Atmosfera îşi exercită puterea asupra istoricului. Aceste mari cimitire ale istoriei mai sunt şi, sau sunt mai înainte de orice, locurile unde reînvie trecutul. Celebritatea cunoscută de aceste pagini le-a putut domoli forţa. Ele izvorăsc totuşi din ceva ce în Michelet, este mult mai profund decât darul literar de evocare. Michelet este un necromant: „Îmi plăcea moartea…" însă el străbate necropolele trecutului de parcă ar străbate aleile din cimitirul Père Lachaise, pentru a smulge, la propriu nu la figurat, morţii din groapă, pentru a „trezi", a „readuce la viaţă". Evul Mediu, care a prelungit până la noi pe fresce, pe timpanele bisericilor, chemarea trâmbiţelor de la Judecata de apoi, care sunt mai întâi trâmbiţele trezirii din morţi, a găsit în Michelet pe cel ce a ştiut să le facă să sune mai bine ca oricine: „În galeriile pustii ale Arhivelor, prin care am cutreierat timp de douăzeci de ani, în liniştea aceea adâncă, şoapte ajungeau totuşi până la urechile mele…" Iar în lunga nota care încheie al doilea volum din *Histoire de France* scrie: „Volumul acesta l-am scos, în mare parte, din Arhivele naţionale. Nu mi-a trebuit mult până să-mi davi seama că, în liniştea aparentă a acestor galerii, exista un foşnet, un murmur care nu era cel al morţii… Toţi trăiau şi vorbeau… Şi, pe măsură ce suflam colbul ce-i acoperea, îi vedeam ridicându-se. Scoteau din mormânt care mâna, care capul, ca în *Judecata de apoi* de Michelangelo, sau în *Dansul Morţilor*…" Michelet este de fapt mult mai mult decât un necromant; este, ca să folosim neologismul pe care l-a creat pentru el însuşi şi pe care nimeni n-a îndrăznit să-l mai folosească după el, un ressusciteur.

Michelet a fost un arhivist conştiincios, pasionat de meserie.

Urmaşii lui de astăzi o ştiu şi o pot dovedi arătând urmele trudei sale. Şi-a îmbogăţit *Histoire* de *France* şi, mai ales, Evul Mediu cu *note*. şi piese *justijicative* care atestă gustul lui pentru erudiţie. El (ca şi Victor Hugo) aparţine acelor generaţii romantice care au ştiut să îmbine erudiţia cu poezia. Mérimée, prim-inspector general al monumentelor istorice, este un alt exemplu, deşi el a distins şi mai net între meserie şi operă. Vremea lui Michelet este cea a Societăţii celtice devenită Societatea Naţională a anticarilor din Franţa, a Şcolii naţionale de arhivistică (École naţionale des chartes), a inventarului monumentelor din Franţa, abandonat atunci, reluat astăzi, a arhitecturii erudite a lui Viollet-le-Duc... însă, pentru Michelet, erudiţia nu este decât o fază iniţială şi pregătitoare. Istoria începe după aceea, odată cu scrisul. Atunci erudiţia este o schelărie pe care artistul, istoricul va trebui să o îndepărteze când opera va fi fost realizată. Ea este legată de o stare imperfectă a ştiinţei şi a vulgarizării. Trebuie să vină vremea când erudiţia, încetând să mai fie ca nişte cârje vizibile ale ştiinţei istorice, va fi încorporată operei istorice şi recunoscută, din interior, de către cititorul format la aceasată cunoaştere intimă. O imagine de constructori de catedrale exprimă, în *Prejaţa* din 1861, această concepţie a lui Michelet: „Piesele justificative, un fel de proptele şi de contraforturi ale edificiului istoric, ar putea să dispară pe măsură ce educaţia publicului se va identifica tot mai mult cu progresele criticii şi ale ştiinţei". Ca istoric, cel mai mare proiect al lui Michelet era să dezvolte în sine, în jurul său, un instinct al istoriei infailibil ca cel al animalelor pe care-l va studia spre sfârşitul vieţii.

Ce medievist ar putea astăzi să renunţe cu uşurinţă la ostentaţia notelor din josul paginii, a anexelor, a appendi celor? O dezbatere care ar duce departe analiza producţiei sociale a istoriei ar putea pune faţă în faţă argumente, la prima vedere, la fel de convingătoare. Unii specialişti, extinzând atitudinea lui Michelet la planul politic şi ideologic, ar putea respinge practicile unei erudiţii ce are ca urmare, dacă nu ca scop, perpetuarea dominaţiei unei caste sacralizate de autorităţi. Alţii, care s-ar putea reclama şi. ei de la Michelet, ar pretinde că nu există ştiinţă fără probe verificabile şi că vârsta de aur a istoriei fără justificare erudită nu este deocamdată decât o „topie. Nu avem ce face, aşa stau lucrurile. Un medievist, în zilele noastre, nu poate decât să dea înapoi sau să ezite în faţa concepţiei pe care Michelet o are despre erudiţie. Evul Mediu mai este şi astăzi o treabă de învăţaţi.

Pentru medievist, nu pare să fi sosit timpul de a renunţa la liturghia epifaniei eru-l

di te şi la cunoaşterea limbilor savante. Chiar dacă socotim ca Michelet medievistul este, sub acest aspect capital, mai curând profetic decât depăşit, trebuie să admitem că ceea ce înţelege el prin Evul Mediu nu este întotdeauna ceea ce înţelege ştiinţa specializată de astăzi. Însă Evul Mediu al lui Michelet pare demodat şi dacă îl raportăm la Michelet însuşi. Fie că este considerat ca un om al timpului său, acel clocotitor secol al XIX-lea, fie că este citit ca un om al epocii noastre, acest convulsiv secol al XX-lea, Michelet pare foarte departe de Evul Mediu. Pare încă şi mai departe dacă, aşa cum ne-a îndemnat chiar el s-o facem, îi descifrăm opera istorică întocmai ca pe o autobiografie – „să biografiez („*biographier*") istoria ca şi cum ar fi un om, ca şi cum ar fi vorba de mine" –, Evul Mediu al permanenţelor, secol al XIX-lea al revoluţiilor, Ev Mediu al supunerii, secol al XX-lea al contestării. Evul Mediu al lui Michelet? Trist, obscurantist, încremenit, steril. Michelet, om al sărbătorii, al luminii, al vieţii, al exuberanţei. Insistenţa asupra Evului Mediu, din 1833 până în 1844, este ca un doliu îndelungat, ca şi cum pasărea Michelet n-ar fi izbutit să scape de orbire, de sufocare într-un tunel nesfârşit. Fâlfâitul aripilor sale se izbeşte de zidurile unei catedrale cuprinsă de întuneric. Nu respiră, nu-şi ia zborul, nu se deschide – pasăre-floare – decât odată cu Renaşterea şi Reforma. Apare în sfârşit Luther…

Şi totuşi…

Dacă, în cadrul a ceea ce se numeşte şcoala *Analelor*, specialiştii în istoria „modernă", un

— În franceză „perdre son *latin*". În mod evident, mai curând decât sensul figurat al expresiei, „a nu înţelege nimic", contextul propune un sens literal, sugerat şi de cuvântul „cleres" (tradus în fraza anterioară prin „învăţaţi"), care-i desemnează pe cei care, în Evul Mediu, aveau o excelentă instrucţie în limba latină. (N.T.)

Lucien Febvre ieri, un Fernand Braudel astăzi, sunt primii care l-au socotit pe Michelet drept părintele istoriei noi, al istoriei totale care vrea să cuprindă trecutul cât este el de mare, de la cultura materială la mentalităţi, oare nu medieviştii sunt aceia care, astăzi, mai mult decât alţii, îi cer lui Michelet să-i ajute în această căutare – pe care el o recomanda în *Prefaţa* din 1869 – a unei istorii mai „materiale" şi totodată mai „spirituale"? Iar dacă Roland Barthes a descoperit în

Michelet pe unul din primii reprezentanţi ai modernităţii, nu cumva această modernitate se manifestă, mai întâi, în viziunea lui despre evul ce reprezintă copilăria societăţii noastre, Evul Mediu?

Pentru a lămuri această aparentă contradicţie, să încercăm o analiză a lui Michelet care să răspundă simultan unei duble exigenţe, cea a ştiinţei moderne şi cea a lui Michelet însuşi, adică o analiză care să caute să redea viziunea lui Michelet despre Evul Mediu în evoluţia ei, în însăşi viaţa ei. Din 1833 până în 1862, Evul Mediu al lui Michelet nu a rămas nemişcat. S-a transformat. Studierea avatarurilor lui este indispensabilă pentru înţelegerea Evului Mediu de către Michelet, de către medievişti şi de către oamenii de astăzi. Aşa cum i-a plăcut lui Michelet s-o facă (asemenea lui Vico sau spre deosebire de el), cum o face ştiinţa istorică în zilele noastre, să periodizăm şi noi Evul Mediu al lui Michelet, chiar de ar fi să simplificăm puţin lucrurile. Mişcarea vieţii – ca şi cea a istoriei – este făcută mai curând din suprapuneri decât din succesiuni nete. Dar, deşi se întrepătrund, avatarurile evoluţiei se prezintă tot ca nişte reprezentări succesive.

Cred că pot să disting la Michelet trei sau chiar patru viziuni despre Evul Mediu. Cheia acestei evoluţii este modul în care Michelet, mai mult decât oricine, citeşte şi scrie istoria trecutului în lumina istoriei prezentului. Raportul „istoric" între Michelet şi Evul Mediu se schimbă în funcţie de raporturile lui Michelet cu istoria contemporană. Acest raport se desfăşoară în jurul a doi poli, esenţiali în evoluţia lui Michelet, 1830 şi 1871, care încadrează vârsta adultă a istoricului (născut în 1798 şi mort în 1874). Între „fulgerul din iulie" şi crepusculul marcat de lui rângerea Franţei de către Prusia, lupta împotriva clericalismului, decepţiile revoluţiei avortate din 1848, dezgustul în faţa afacerismului celui de al doilea Imperiu, deziluziile produse de materialismul şi nedreptăţile societăţii industriale, modifică imaginea lui Michelet despre Evul Mediu.

Din 1833 până în 1844, în timpul publicării celor şase volume din *Histoire de France*, consacrate Evului Mediu, Evul Mediu al lui Michelet este un Ev Mediu pozitiv. El se deteriorează treptat, din 1845 până în 1855, odată cu noile ediţii, devenind un Ev Mediu răsturnat, negativ, şi ajunge la o cădere de cortină în *Prefaţa* la tomurile VII şi VIII din *Histoire de France* (*1855*), consacrate Renaşterii şi Reformei. După marele antract reprezentat de *Histoire de la Révolution*, apare un nou Ev Mediu pe care eu îl numesc Evul Mediu din 1862, dată la care apare

La Sorcière. Este, aşadar, Evul Mediu al Vrăjitoarei: printr-o stranie mişcare dialectică, reînvie, din adâncul disperării, un Ev Mediu satanic, dar, tocmai fiindcă este satanic, *lueiferian*, adică purtător de speranţă. În cele din urmă, se iveşte poate un al patrulea Ev Mediu, cel care, prin antiteză cu lumea contemporană, lumea „marii revoluţii industriale" căreia îi este consacrată ultima parte – puţin cunoscută – din *Histoire de France*, regăseşte fascinaţia unei copilării la care întoarcerea este de acum încolo imposibilă, aşa cum este imposibilă, în pragul morţii care l-a obsedat întotdeauna pe Michelet, întoarcerea la adăpostul cald din pântecele matern.

Frumosul Ev Mediu dintre 1833 – 1844

Aşa cum a stabilit cu multă migală Robert Casanova, partea privitoare la Evul Mediu din *Histoire de France* de Michelet a cunoscut trei ediţii cu variante: prima ediţie (botezată A) ale cărei şase tomuri au apărut din 1833 până în 1844 (tomul întâi şi al doilea în 1833, al treilea în 1837, al patrulea în 1840, al cincilea în 1841, al şaselea în 1844), ediţia Ha-chette din 1852 (B) şi ediţia definitivă din 1861 (C). Între timp, au văzut lumina tiparului reeditări parţiale, tomul I şi II în 1835 şi tomul III în 1845 (a), iar unele părţi din tomurile V şi VI în 1853, 1856 şi 1860 (*Jeanne d'Arc* din tomul V, iar din tomul VI, *Louis XI et Charles le Temeraire*, editate la Ha-chette în colecţia „Bibliothèque des Chemins de fier"). Ediţia A a primelor trei tomuri se deosebeşte prea puţin de ediţia A. Deosebirea mare intervine între A-A ŞI B, mai ales în ceea ce priveşte tomurile I şi II, în timp ce tomurile V şi VI din B le reproduc aidoma pe cele din A. C nu este, în mare, decât o consolidare, considerabilă, a tendinţelor din B.

Din 1833 până în 1844, Michelet este atras de Evul Mediu, de un Ev Mediu pozitiv până şi în nenoririle şi grozăviile lui. Ceea ce-l seduce atunci este, mai întâi, posibilitatea de a scrie despre acea istorie totală pe care o va exalta în *Prefaţa* din 1869. Evul Mediu constituie o materie pentru istoria totală deoarece el permite să se scrie acea istorie mai materială şi

todată mai spirituală visată de Michelet şi pentru că documentarea oferită de arhive şi

— Monumente, textele de pergament şi de atră, hrănesc îndeajuns imaginaţia istoricu-ll-i pentru a putea reînvia în întregime această epocă.

Ev Mediu material din care ies la suprafaţă titea circumstanţe

„fizice şi fiziologice”, „se
*. „climatul”, „alimentele” Franţa medieală fizică deoarece este momentul când apare raţionalitatea franceză odată cu limba frâneză, dar când fărâmiţarea feudală duce, în acelaşi timp, la o Franţă provincială (pentru dichelet, Franţa *feudală* şi Franţa *provincială* înseamnă acelaşi lucru), „formată potrivit îmâărţirii ei fizice şi naturale”. De aici, ideea geîială de a plasa *Tableau de la France*, acea minunată meditaţie descriptivă despre geo-jrafia Franţei, nu în fruntea *Istoriei Franţei*: *a* o plată introducere despre „datele” fizice: are ar fi condiţionat dintotdeauna istoria: i la epoca, de pe la Anul O Mie, când istoria: ace din acest finister euroasiatic o unitate politică, regatul lui Hugo Capet, şi, totodată, în mozaic de principate teritoriale. Franţa se naşte. Michelet, aplecat asupra leagănului ei, poate prezice soarta fiecărei provincii, le înzestrează pe toate.

Istoria climaterică, alimentară şi fiziologică. Iat-o înfăţişată în calamităţile din Anul O Mie: „Se părea că ordinea anotimpurilor se schimbase, că elementele se supuneau unor legi noi. O ciumă cumplită a pustiit Acvitania; carnea bolnavilor parcă fusese arsă, se desprindea de pe oase şi, putrezită, cădea…

Da, acest Ev Mediu este făcut din materii, din produse ce merg la schimb, din dezordini fizice şi mentale. *Prefaţa* din 1869 o evocă din nou: „Lina şi postavul au cununat Anglia cu Franţa, Anglia a sorbit Flandra, s-a îmbibat cu ea, i-a atras cu orice preţ pe ţesătorii alungaţi de brutalităţile casei de Bungundia: iată fenomenul capital”. Şi mai departe: „Ciuma neagră, bolile convulsive, flagelanţii şi sabatul, aceste carnavaluri ale disperării, împing poporul, părăsit, fără călăuze, să acţioneze pentru el însuşi… Răul ajunge la paroxism, nebunia furioasă a lui Carol al VI-lea”. Însă acest Ev Mediu este, totodată, spiritual, mai întâi în sensul pe care i-l atribuie Michelet în acel moment, adică în sensul că în cadrul lui se săvârşeşte „marea mişcare progresivă, interioară, a sufletului naţional”.

Michelet descoperă în două biserici, chiar în inima Parisului lui Carol al VI-lea, încarnarea materialităţii şi a spiritualităţii, aceşti doi poli între care trebuie, după părerea lui, să oscileze istoria nouă: „Saint-Jacques-de-la-Bou-cherie era parohia măcelarilor şi a zarafilor, a banilor şi a cărnii. Purtându-şi cinstita sarcină alcătuită din abatoare, tăbăcării şi locuri deocheate, murdara şi bogata parohie se întindea de la strada Trousse-Vache până la cheiul Peaux sau Pelletâer *…

Materialităţii Sfântului Iacob i se opunea, la doi paşi mai încolo, spiritualitatea Sfântului-Ioan. Două evenimente tragice făcuseră din această capelă o mare biserică, o mare parohie: miracolul din strada Billettes ** unde Dumnezeu a fost profanat de un evreu apoi distrugerea ordinul Templierilor * * *, care a extins parohia Sfântului-Ioan în marele şi liniştitul cartier…"

Însă acest Ev Mediu mai înseamnă şi vremea care începe să fie plină de martori pentru

— Numele străzilor, ca în multe oraşe vechi, amintesc ocupaţiile locuitorilor: *Trousse-Vache* e *trous-ser*, cu sensul „a ucide repede" + *vache* introdus, potrivit normelor sintactice din limba franceză veche, fără articolul hotărât; *Peaux*, „piei"; *Pel-letier*, „pielar", „blănar"; *Billetles*, „lemne de foc sparte mărunt". (N.T.)

** Miracolul pare să se fi produs în 1290. Potrivit legendei, dintr-o ostie profanată de un evreu, ar fi ţâşnit sânge. Pe locul miracolului a fost construită o capelă, unde s-au instalat, rând pe rând, diferite ordine călugăreşti. Din 1812 şi până astăzi, capela serveşte cultului luteran (Temple des Billettes). (N.T.)

— Ordinul Templierilor, fondat în 119, era vestit prin bogăţiile lui. Dorind să pună mâna pe aceste bogăţii, regele Franţei, Filip cel Frumos, i-a arestat pe toţi cavalerii ordinului care se găseau în Franţa (1307) şi, după un proces scandalos, i-a condamnat să fie arşi pe rug (1310 – 1313). În 1312, cu sprijinul papei Clement al V-lea, obţine suprimarea ordinului. (N.T.)

rudiţie şi imaginaţie, când se poate auzi ceea's Roland Barthes a numit „documentul ca oce": „Pătrunzând în veacurile bogate în acte i în piese autentice, istoria ajunge la majo-al…" în acea epocă se desprinde „murmurul" Arhivelor, pergamentele şi ordonanţele regale răiesc şi vorbesc. Piatra, la rândul ei, trăieşte şi vorbeşte. Înainte, ea era materială şi inertă, le acum înainte se spiritualizează şi trăieşte. Acest imn înălţat pietrei vii este esenţialul din: elebrul text despre „patimile lui Cristos ca principiu artistic în Evul Mediu". „Arta veche, adoratoare a materiei, se definea prin sprijinirea materială a templului, prin coloană… Arta modernă, fiică a sufletului şi a spiritului, are ca principiu, nu forma ci fizionomia, ochiul, nu coloana, ci fereastra, nu plinul, ci vidul". Apoi; „Piatra se însufleţeşte şi se spiritualizează sub mâna arzătoare şi severă a artistului. Artistul face viaţa să ţâşnească din ea".

„Am definit istoria ca *înviere*. Acest lucru se poate vedea mai bine ca oriunde în volumul al IV-lea (cel despre *Charles VI*)". Sublinierea lui Michelet. Aceste arhive ale Evului Mediu, din care pot fi reînviaţi morţii, îngăduie să fie reînviaţi chiar şi cei care, mai mult decât alţii, îl interesează pe Michelet, cei a căror aducere la viaţă fac din acest *reveilleur* un mare *ressusciteur* **, cei ce sunt mai morţi decât alţii, cei mărunţi, cei slabi, poporul. Cei care au dreptul să spună: „Istorie! bizuie-te pe noi. Creditorii te somează! Am acceptat moartea în schimbul unui rând scris în tine". Atunci Michelet poate „să se scufunde în popor. În timp ce Olivier de la Marche, Chas

— Roland Barthes este autorul unui *Michelet par lui-mă. vie*, Paris, Seuâl, 1954, cf. *supra*, „Prefaţă", n. 1. (N.T.)

** Nume de agent de la *reveiller*", a trezi" (eventual din morţi) şi, respectiv, re*ssusdter,* „a învia". Cf. supra, p. 54. (N.T.)

tellain* se desfătau la ospăţul Lânii de aur **, eu scormoneam în beciurile unde fermenta Flandra, masele acelea de muncitori mistici şi curajoşi".

Putem spune, aşadar, că Evul Mediu din 1833 este, pentru Michelet, epoca apariţiilor miraculoase. Ele ies din documente sub ochii lui uluiţi. Primul strigoi este Barbarul, iar barbarul însemnă copilul, tinereţea, natura, viaţa. Nimeni n-a exprimat mitul romantic al bunului Barbar mai bine decât Michelet: „Îmi place acest cuvânt... mi-l însuşesc, Barbari. Da, adică plini de o sevă nouă, vie şi întineritoare... Noi Barbarii avem un avantaj natural; clasele superioare au, ce-i drept, cultura, însă noi avem mai multă căldură vitală..." Iar mai târziu, Evul Mediu va fi pentru el plin tot de copii minunaţi, salutaţi în *Prefaţa* din 1869: „Sfântul Francisc, un copil care nu ştie ce spune, dar vorbeşte cu atât mai bine..." Şi, bineînţeles, Ioana el Arc: „Spectacolul este divin când, pe eşafod, copila, părăsită, singură, împotrivindu-se preotului-rege şi ucigaşei Biserici, salvează, cuprinsă fiind de flăcări, Biserica ei lăuntrică, şi se înalţă spunând: „Aud glasuri!" însă Evul Mediu însuşi nu este în întregime un copil: „Biet copil, smuls chiar din măruntaiele creştinismului, născut din lacrimi, crescut în rugăciune şi visare, în neliniştea sufletului, mort fără să fi dus ceva până la capăt; dar ne-a lăsat despre el o amintire atât de dureroasă încât toate bucuriile, toată măreţia epocilor moderne nu vor fi de ajuns ca să ne mângâie". Pe la Anul O Mie.

— Olivier de la Marche (1426 – 1502) face parte din grupul de

poeţi cunoscuţi sub numele de „Ies grands rhétoriqueurs" de la curtea de Burgundia. Georges Chastellain (1405 – 1475), scriitor din Burgundia. (N.T.)

** Ordinul Lâna de aur a fost creat de fi lip cel bun, ducele Burgundici, în 1429; după moartea lui Carol Temerarul, a trecut la casa de Austria, apoi, cu Carol Quintul, în Spania. (N.T.)

ot din pământ, din păduri, din fluvii, din ţăr-nurile mării se înalţă femeia atât de îndrăjită: Franţa, Franţa fizică, biologică: „Când /în tul destramă ceaţa aceea ireală şi uniformă: u care Imperiul german acoperise şi întâlnease totul, apare ţara"... Şi faimoasa frază: „Franţa este o persoană". Şi urmarea, care uneori este uitată: „Nu mă pot face mai bine înţeles decât reproducând limbajul unei ingenioase fiziologii". Lucrul acesta nu i-a scăpat lui „Roland Barthes: „Tabloul Franţei... care de obicei este prezentat ca strămoşul geografiilor, este, de fapt, expunerea unei experienţe chimice: enumerarea provinciilor este, mai curând decât descriere, o înregistrare metodică a materialelor, a substanţelor necesare la elaborarea, în întregime chimică, a generalităţii franceze".

Franţa există, poporul i se va alătura. El se ridică pentru prima oară şi rezultatul se vede în cruciade. Ce prilej bun pentru Michelet de a opune generozitatea, spontaneitatea, avântul celor mărunţi calculului, tergiversărilor celor mari: „Poporul a pornit fără să aştepte ceva, lăsându-i pe prinţi să delibereze, să se înarmeze, să se numere; oameni cu credinţa slabă! Cei mărunţi nu se sinchiseau *de* nimic: erau siguri că se va produce un miracol". De data aceasta trebuie notat că Evul Mediu al lui Michelet, care la început pare atât de departe de Evul Mediu al medieviştilor din secolul al XX-lea, anunţă Evul Mediu pe care cei mai novatori dintre istoricii de astăzi îl descoperă treptat, sprijinindu-l pe o documentaţie mai bună. Dovadă este cartea aceea mare care a inaugurat, împreună cu alte trei sau patru, epoca istoriei mentalităţilor colective: „*La Chreliente et Videe* de *croisade* de Paul Alphandery şi Alphonse Dupront (1954). Dualitatea, contrastul dintre cele două cruciade este dovedit şi explicat: cruciada cavalerilor şi cruciada poporului. Este chiar titlul

«54

unui capitol: *La croisade populaire*. Papa Urban al II-lea, la Clermont, predicase în faţa celor bogaţi. Dar cei ce pleacă sunt oamenii săraci, în tot cazul, cei ce pleacă primii. „Nobilii şi-au lichidat pe

îndelete averile, aşa că primul grup, o gloată al cărei număr nici nu se ştia, era alcătuit din ţărani şi nobili prea puţin avuţi. Însă o altă deosebire, mult mai reală, deosebirea de spirit, avea curând să-i despartă pe cei săraci de seniori. Aceştia din urmă plecau pentru a folosi contra necredinciosului răgazul lăsat de sărbătorile bisericeşti: este vorba de o expediţie limitată, de un fel de *tempus militiae*. În popor exista, dimpotrivă, ideea de şedere în Ţara Sfântă… Cei săraci, care au numai de câştigat din aventură, sunt adevăraţi factori spirituali ai Cruciadei, pentru împlinirea profeţiilor". Şi ce ar fi putut scrie Michelet dacă ar fi cunoscut cercetările recente despre cruciada copiilor din 1212, dacă ar fi ştiut că termenul copii, despre care Alphandery-Dupront, tot într-un capitol special (*Les Croisades des enfants*), au scris că prin el „se dezvăluie cu o intensitate, în care se produce în mod firesc miracolul, viaţa profundă a însăşi ideii de cruciadă", că acest termen îi desemnează, aşa cum o va dovedi Pierre Toubert, pe oamenii săraci, umili, de pildă, pe acei Pa*. ttoure. aux d*in 1251 * („cei mai săraci locuitori ai satelor, mai ales păstori…", a scris Michelet)? Iată aşadar copilăria şi poporul indisolubil uniţi, aşa cum i-ar fi plăcut lui Michelet.

A doua apariţie a poporului în Evul Mediu este cea care l-a impresionat cel mai tare pe Michelet. Michelet citea mai mult cronici şi arhive decât texte literare. Se pare că nu ştia nimic despre ţăranii monstruoşi, bestiali din literatura de pe la 1200, ca cei din *Aucassin*

Aceşti „ciobănaşi" au pustiit ţara, în 1251, în timp ce regele Ludovic cel Sfânt era plecat în Cruciadă. Au fost exterminaţi din ordinul reginei Blanche de Castille. (N.T.)

65:

It *Nicolette*, cel din *Luain* de Chrétien de rroyes. Poporul apare ca mulţime, colectiv, 3 dată cu Cruciadele. Dar iată că, deodată, din documentele secolului al XIV-lea, el apare ca persoană, *Jacques*. Michelet, parizian, fiu de meşteşugar, om al erei burgheze, văzuse până atunci doar populaţia oraşelor şi a comunelor. „Dar satele? Cine le cunoaşte înainte de secolul al XIV-lea? [Desigur, aceste întrebări îl fac să zâmbească pe medievistul de astăzi care dispune de atâtea studii – printre care câteva cărţi foarte importante, ca cele ale lui Georges Duby – despre ţăranii de dinaintea ciumei şi a jacqueriei]. Această mare lume din umbră, aceste mase nenumărate, ignorate, ies la iveală. În tomul al treilea (un tom cu deosebire de erudiţie), nu eram prevenit,

nu mă aşteptam la nimic, când, deodată, chipul lui *Jacques*, în picioare, în mijlocul brazdei, îmi tăie calea; figură monstruoasă şi cumplită…" Este nemulţumirea lui Caliban, previzibilă chiar din momentul întâlnirii lui Aucassin cu tânărul ţăran, „voinic, urât ca un monstru, înspăimântător, cu o cămaşă grosolană foarte largă, mai neagră decât tăciunele griului, între ochii lui era un loc mai mare decât latul palmei, obrajii imenşi, nasul uriaş şi turtit, nări enorme, buzele groase mai roşii decât o halcă de carne crudă, dinţii lungi, galbeni, înfricoşători. Avea încălţări din piele de bou, legate în jurul pulpei până sub genunchi cu sfori din scoarţă de tei. Era îmbrăcat cu o haină care nu avea nici faţă nici dos şi se sprijinea într-o bâtă lungă. Aucassin se repezi către el. Când îl văzu mai de aproape, spaima-i fu cumplită".

În sfârşit, a treia apariţie a poporului în Evul Mediu este Ioana d'Arc. Din capul locului, Michelet indică semnul ei esenţial: apar

— Vechea poreclă dată ţăranului francez. De aici derivă *jacquerie*, termen ce desemnează revoltele ţărăneşti în Franţa. (N.T.)

tenenţa la popor. „Originalitatea Fecioarei, ceea ce a dus-o la succes nu au fost viziunile şi nici vitejia, ci mai ales bunul simţ. Cu entuziasmul ei, această fiică a poporului a văzut cum stau lucrurile şi a ştiut să găsească soluţiile", însă Ioana este mai mult decât o emanaţie a poporului. Ea este rezultatul întregului Ev Mediu, sinteza poetică a tot ceea ce Michelet vede în el ca apariţii miraculoase: copilul. Franţa, Fecioara: „Spiritul romanesc să ajungă până aici, dacă se încumetă; poezia nu o va face niciodată. Ce ar putea adăuga?… Ideea urmărită din legendă în legendă, de-a lungul întregului Ev Mediu, până la urmă s-a dovedit a fi o persoană; acest vis a fost atins. Fecioara ce sărea în ajutor în toiul bătăliilor şi pe care o strigau cavalerii, o aşteptau să coboare din ceruri, se afla aici, pe pământ… în cine? aici interveni minunea. În ceea ce era dispreţuit, în ceea ce părea mai umil, într-o copilă, în fiica simplă a satelor, a bietului popor din Franţa… Căci a existat un popor, a existat o Franţă… Această ultimă figură a trecutului a fost şi cea dintâi a vremurilor ce începeau. În ea a apărut Fecioara şi, totodată… chiar de pe atunci, Patria". Însă Ioana, în definitiv şi cu deosebire, este, mai mult decât poporul sau naţiunea, femeia. „În ea trebuie să mai vedem şi altceva, Patimile Fecioarei, martiriul purităţii… Mântuitorul Franţei trebuia să fie o femeie…" O altă obsesie a lui Michelet şi-a găsit hrana aici. Cu toate acestea, Ioana marchează sfârşitul Evului Mediu. Între timp, s-a produs o altă apariţie

miraculoasă: naţiunea, patria. Aceasta este măreţia celui de al XIV-lea veac, pentru Michelet marele veac al Evului Mediu, cel pe care-l va socoti vrednic de o lucrare specială. În *Prefaţa* la tomul III, cea din 1837, îşi mărturiseşte admiraţia pentru acest secol în care Franţa se împlineşte, când, din copilă, devine femeie, din persoană fizică persoană morală, când este, în sfârşit, ea însăşi: „Era naţională

I

a Franţei este secolul al XIV-lea. Stările Generale, Tribunalul, toate marile noastre instituţii încep sau funcţionează regulat. Burghezia apare în revoluţia lui Marcel *, ţăranul în „Jacquerie", Franţa însăşi în războaiele împotriva englezilor. Locuţiunea: un *bun francez* („un bon Français") datează din secolul al XIV-lea. Până atunci, Franţa era mai curând lumea creştină decât Franţa.

Pe deasupra acestor persoane îndrăgite, Barbarul-copil, Franţa-femeie şi naţiune, poporul, Michelet vede ridicându-se, în Evul Mediu, două forţe entuziasmante: religia şi viaţa. Religia, deoarece, în acel moment, Michelet, aşa cum a arătat-o Jean-Louis Cornuz, socoteşte creştinismul drept o forţă pozitivă a istoriei. În acel frumos text rămas vreme de un secol necunoscut şi pe care Paul Viallaneix l-a dat de curând la iveală intitulându-l *L'Heroisme de l'esprit*, Michelet explică: „Una din cauzele principale care m-au făcut să am o grijă pioasă faţă de aceste epoci pe care toate eforturile noastre tind să le şteargă de pe faţa pământului, trebuie oare s-o spun? a fost uimitoarea părăsire în care le lăsau prietenii lor, incredibila incapacitate a adepţilor Evului Mediu de a pune în lumină, în valoare, această istorie pe care spun că o iubesc atât de mult... Cine cunoaşte creştinismul?" Pentru el, creştinismul însemna atunci răsturnarea ierarhiei, promovarea celor umili: cei din urmă vor fi cei dintâi. Deşi, chiar de pe atunci, în domeniul material este întrucâtva neputincios, el este un ferment de libertate mai întâi pentru cei mai asupriţi, pentru cei mai nefericiţi, pentru sclavi. Vrea să-l elibereze pe sclav, chiar dacă nu izbuteşte s-o facă. În Gallia de la

— Étienne Marcel (1316 – 1358) era starostele negustorilor din Paris. A avut un rol important în Stările Generale din 1355 şi 1357, opunându-se delfinului Carol (Carol al V-lea). A fost asasinat în momentul când se pregătea să predea Parisul regelui Navarrei. (N. TJ

sfârşitul secolului al III-lea, asupriţii se răscoală. „Atunci, toţi iobagii din Gallia, sub numele de „Bagaudes" *, au pus mâna pe arme...

N-ar fi de mirare ca această cerere a drepturilor naturale ale omului să fi fost în parte inspirate de doctrina creştină despre egalitate".

Într-o perioadă când se recunoaşte el însuşi mai mult „scriitor şi artist" decât istoric, Michelet vede în creştinism o minunată sursă de inspiraţie pentru artă. Atunci scrie acel text sublim: *La Passion comme principe d'art au Moyen Âge*, pe care îl va corecta în ediţia din 1852 şi nu-l va păstra în cea din 1861 decât printre *Eclaircissements*: „În acest abis se află gândirea Evului Mediu. Această epocă este cuprinsă în întregime în creştinism, creştinismul în Patimile Domnului... Iată care e tot misterul Evului Mediu, secretul nesecatelor lui lacrimi şi geniul său profund. Lacrimi de preţ au curs în limpezi legende, în poeme minunate şi, adunându-se în grămezi ce se ridică spre cer, s-au cristalizat în gigantice catedrale ce voiau să urce până la Dumnezeu! Aşezat pe malul acestui mare fluviu poetic ce curge în Evul Mediu, deosebesc două izvoare după culoarea apelor... Două poezii, două literaturi: una cavalerească, războinică, de dragoste; de timpuriu, aceasta a fost aristocratică; alta religioasă şi populară..." Apoi, cu multă intuiţie, Michelet adaugă: „La început, şi cea dintâi este populară..." El crede, bineînţeles, în influenţa asupra literaturii noastre savante medievale „a poemelor de origine celtică" într-o vreme când prietenul său Edgar Quinet scrie acel frumos şi puţin cunoscut *Merlin VEnchan-teur*. L-ar fi pasionat cercetările actuale care, în spatele cântecelor de gesta, al romanelor curteneşti, descoperă nu numai literatura orală celtică dar şi marele curent al folclorurilor.

dus la tulburări foarte serioase sub împăraţii ietin şi Maximien. (N.T.)

Jnirea dintre religie şi popor este ceea ce îl neîntă pe Michelet în Evul Mediu: „Biserica; ra pe atunci domiciliul poporului... Cultul; ra un dialog tandru între Dumnezeu, Biserică şi popor, expresia unei aceleiaşi gândiri..."

În sfârşit, Evul Mediu înseamnă viaţă. Michelet nu simte Antichitatea, pentru el, ea este inertă. S-a văzut cum „artei vechi, adoratoare a materiei", el îi opune „arta modernă", adică arta Evului Mediu, „fiica sufletului şi a minţii". Pentru el, ca şi pentru ceilalţi mari romantici, această vitalitate profundă a Evului Mediu, care însufleţeşte piatra, culminează în gotic. În gotic, apreciază nu numai începuturile, momentul când, în secolul al XII-lea, se deschide „ochiul ogival", timpul când, în secolele XII şi XIII, „fereastra afundată în grosimea zidurilor...

cugetă şi visează", ci şi exuberanţa, nebuniile sfârşitului, ale flamboiantului. „Secolul al XIV-lea nici nu s-a terminat bine că rozele catedralelor se şi strică; se schimbă în figuri flamboiante; să fie flăcări, inimi sau lacrimi?..."

Încoronarea acestor elanuri este sărbătoarea medievală. Idealul sărbătorii atât de mult exaltat de Michelet – mai ales în *L'Étudiant* – în nicio altă epocă nu-l găseşte atât de bine realizat ca în Evul Mediu. Este acea „lungă sărbătoare din Evul Mediu". Evul Mediu este o sărbătoare. Presimţire a rolului – pus astăzi în lumină de sociologie şi etnologie – pe care sărbătoarea îl joacă într-o societate şi într-o civilizaţie de tipul celor din Evul Mediu.

În acel mare text din 1833, *La Passion comme principe d'arl au Moyen Âge*, Michelet ajunge în sfârşit la raţiunile cele mai profunde, cele mai viscerale care îl atrag, fascinat, către Evul Mediu: întoarcerea la origini, la pântecele matern. Claude Mettra (*L'Arc*, no 52) a comentat, inspirat, un text din februarie 1845 în care Michelet, încheind istoria Franţei medievale, se compară pe sine însuşi cu „matricea fecundă", cu „mama", cu „femeia însărcinată care face totul pentru rodul ei". Obsesia Pântecelui, a imaginii, a regatului său, îşi află hrana în Evul Mediu din care ne-am născut, din care am ieşit cu toţii. „Trebuie ca lumea veche să treacă, urma Evului Mediu să se şteargă cu totul, să vedem murind tot ce am iubit, ceea ce ne-a fost tată şi mamă, ceea ce ne cântă atât de duios pe când eram în leagăn". Frază cu atât mai actuală în 1974, când civilizaţia tradiţională, care s-a creat în Evul Mediu şi a suferit un prim mare şoc în vremea lui Michelet odată cu revoluţia industrială, dispare cu desăvârşire sub transformările care au copleşit şi răvăşit „lumea pe care am pierdut-o" (Peter Laslett).

Evu! Mediu întunecat din 1855

Frumosul Ev Mediu din 1833 s-a deteriorat rapid. Între 1835 şi 1845, în reeditările primelor trei tomuri, Michelet începea să se îndepărteze de Evul Mediu. Revirimentul era limpede în ediţia din 1852. Ruptura este definitivă în 1855 în prefeţele şi introducerile la tomurile VII şi VIII din *Histoire de France*. Renaşterea şi Reforma aruncă Evul Mediu în beznă: „Starea aceea bizară şi monstruoasă, neobişnuit de artificială, Evul Mediu..."

Ruptura a venit odată cu Luther. În mai mare măsură decât apariţiile întunecate ale Evului Mediu, adevărata epifanie este Luther: „Iată-mă!" „Faptul de a trăi alături de această mimă mare ce spune *nu*

Evului Mediu a fost salutar pentru mine".

Michelet, stingherit oarecum de prea marea i dragoste trecută pentru Evul Mediu, caută acum să se distanţeze de el, de al său Ev Me –, Acest început al istoriei mele a fost mai pe placul publicului decât pe al meu". Se ale să îndrepte f«să renege. Susţine că

7)

a descoperit Evul Mediu. A crezut ceea ce Evul Mediu voia să se creadă despre el şi n-a văzut realitatea, realitatea sumbră… N-ar fi cinstit din partea noastră să ştergem ceva din ceea ce este scris… Ceea ce am scris atunci este adevărat ca ideal pe care şi l-a propus Evul Mediu. Iar ceea ce spunem aici este realitatea lui, pusă sub acuzare de el însuşi".

Într-adevăr, seducţia perversă a artei, într-o vreme când, ca să reluăm propriile lui cuvinte, Michelet era mai curând artist şi scriitor decât istoric, i-a inspirat o indulgenţă vinovată pentru acea epocă: „Pe vremea aceea (în 1833), când înflăcărarea pentru arta Evului Mediu ne-a făcut mai puţin severi faţă de acest sistem în general…" Şi iată că acum, aceeaşi artă este dispreţuită. Ea este „rătăcirea goticului", vizibilă în bufoneria neogoticului romantic. Există trei vinovaţi. Chateaubriand: „Dl. de Chateaubriand… s-a încumetat de timpuriu să dea o imitaţie foarte grotescă…" Victor Hugo: „În 1830, Victor Hugo a reluat-o cu vigoarea geniului, i-a dat elan, pornind totuşi de la fantastic, de la straniu şi de la monstruos, adică de la accidental". În sfârşit, Michelet însuşi: „În 1833… am încercat să desprind legea vie a acestei *vegetaţii*… Prea orbitul meu entuziasm se explică printr-un cuvânt: ghiceam, şi eram cuprinşi de febra ghicitului…" Chiar şi când pare să fie cu adevărat mare, Evul Mediu nu-şi dă seama de aceasta. Nu a recunoscut-o pe Ioana d'Arc: „O vede trecând pe Ioana d'Arc şi se întreabă: „Cine este fata aceasta?" Secolul al XIV-lea va fi exaltat mai departe? S-ar putea, după ce „secolul al XIII-lea a fost înjosit": „Data cea mai sinistră, cea mai sumbră din toată istoria este, pentru mine, anul 1200, 93 al Bisericii". Însă secolele XIV şi XV sunt duse cu sine de dansul macabru al unui Ev Mediu care moare întruna: „Se sfârşeşte în secolul al XIV-lea când un laic, punând stăpânire pe cele trei lumi, le *n* închide în *Comedia* lui, umanizează, transfigurează şi pune capăt împărăţiei viziunii". De acum înainte, Michelet nu poate decât să se mire de „naivitatea sa, de îngăduitoarea lui candoare când reface Evul Mediu", când îl reia „secol cu secol". Căci, epoca aceea adorată şi apoi

arsă va deveni „dușmanul meu Evul Mediu (eu, fiu al Revoluției pe care o port în adâncul inimii) …”

Frumosul Ev Mediu din 1833, de la o ediție la alta, a fost retușat de Michelet, corectat, înnegrit. Ce învățăm din jocul căinței? Specialiștii în Michelet vor spune care este cauza acestei îndepărtări, a acestei cvasirăsturnări. El însuși spune că este o revelație pe care o are în clipa întâlnirii cu Renașterea și cu Reforma. Descoperindu-l pe Luther, Michelet trebuie să zvârle, ca și acesta, Evul Mediu în întuneric. Se poate însă presupune că evoluția lui Michelet față de Biserică și de creștinism are un rol important în această schimbare. Nu trebuie să uităm niciodată dubla lectură, a istoriei trecute și a istoriei contemporane, pe care o face, simultan, întotdeauna. Anticlericalismul lui Michelet se manifestă pe toată durata monarhiei din Iulie, fapt ce dăunează inspirației centrale a Evului Mediu.

Michelet a subliniat că a avut avantajul de a aborda creștinismul fără prejudecată, fără o formație religioasă care să-l fi împins să admire fără control sau să respingă din pură reacție, fără să reflecteze. Însă „pungașii” din timpul lui îi dezvăluie nocivitatea strămoșilor: „Desăvârșita mea singurătate, izolarea mea atât de greu de crezut și totuși atât de adevărată, în mijlocul oamenilor vremii, mă împielicau să simt cum se cuvine cât de primejdioase mai erau încă aceste larve ale trecutului din pricina pungașilor care pretind că sunt moștenitorii lor firești”.

De la o corectură la alta, de la o variantă la t putem desprinde punctele critice de ca

O c. 39

re se leagă schimbarea concepției lui Michelet despre Evul Mediu. În tomul întâi, exaltarea sau scuzarea Bisericii și a religiei creștine dispare sau se estompează. Monarhismul occidental era lăudat prin raportare la „cenobiții asiatici”. Michelet suprimă această comparație favorabilă: „În Orient, libertatea dispăruse în tihna misticismului; în Occident, pentru a se răscumpăra, ea s-a disciplinat, s-a supus regulii, legii, muncii”. Ceea ce, în timpul Barbarilor, putea fi excesiv fusese domolit de creștinism, a cărui forță poetică era subliniată… „Pentru a potoli, pentru a îmblânzi această barbarie zvăpăiată, toată forța religioasă și poetică & creștinismului nu era de ajuns. Lumea romană simțea instinctiv că va avea, curând, nevoie, pentru a se refugia, de sânul încăpător al religiei”. Și acest pasaj

dispare. Convertirea francilor era salutată ca o recunoaştere a acelei forţe poetice a creştinismului, opusă raţionalismului, nepotrivit cu spontaneitatea copilăriei. După ce a spus din nou că „numai ei (francii) au primit creştinismul prin Biserica latină", Michelet suprimă urmarea: „... adică în forma lui completă, în înalta lui poezie. Raţionalismul poate însoţi civilizaţia, însă barbaria, el nu va putea decât s-o usuce, s-o setifgă de sevă, s-o ducă la neputinţă". Creştinismul fusese prezentat ca refugiul tuturor claselor sociale. Acum lucrurile nu mai stau aşa, întrucât nu se mai poate citi: „Cei slabi şi cei tari s-au întâlnit întru Cristos". Michelet fusese plin de înţelegere, de indulgenţă faţă de inserţiunea complezentă a bisericii în cele lumeşti, faţă de compromisurile ei cu puterea şi bogăţia: „Aşa trebuia să fii o. Oi adăpost, ca şcoală, Biserica avea nevoie să fie bogată. Episcopii trebuiau să fie asemenea celor mari pentru a se face ascultaţi de ei. Biserica trebuia să devină materială şi barbară a-i ridica pe barbari până la ea, să de-U

vină carne pentru a-i câştiga pe aceşti oameni de carne. Aidoma profetului care se culca deasupra copilului pentru a-l readuce la viaţă, Biserica s-a ghemuit pentru a ocroti lumea cea tânără". Din toate acestea nu mai rămâne nimic. Un retuş uşor, ici colo, subliniază şi mai bine răceala lui Michelet faţă de Evul Mediu. Pas-case Radbert fusese cel „care, cel dintâi, vorbise explicit despre minunata poezie a unui Dumnezeu închis într-o pâine". *Minunata* poezie se degradează în *prodigioasă*.

Revizuirea tomului al doilea, în 1861, este încă şi mai importantă. Tăieturile sunt numeroase, lungi citate sunt trimise în appendice şi pasaje întregi în *Eclaircissements*, aşa cum am văzut, de pildă, mai înainte, excursul despre *La Passion comme principe d'art au Moyen Âge*. Este adevărat că, în 1845, în *Monographie de l'Église de Noyon*, Ludovic Viet susţinuse că arhitectura gotică este opera laicilor, idee ce l-a sedus pe Michelet. Religia şi Biserica sunt întotdeauna piincipalele victime ale acestor eliminări şi scurtări. Un elogiu al „bravilor preoţi irlandezi" dispare, ca şi cel al celibatului ecleziastic, pe care Michelet îl numise mai intri „această virginală căsătorie a preotului cu Biserica". Biserica nu mai este asociată ideilor de libertate, de popor, de poezie. Gomentând întâmplările lui Thomas Becket, Michelet strigase: „În vremea aceea, libertăţile Bisericii erau libertăţile lumii". Nu mai este vorba de aceste libertăţi.

O apropiere îndrăzneaţă între sfântul Bernard şi Byron dispare. Despre cavaler, Michelet spunea: „Cavalerul se face om, se face poPor, se dăruieşte bisericii. Numai prin Bise – că omul poate fi cu adevărat înţeles, acolo este adevărata lui viaţă, tihna lui, Biserica veghează asupra poporului copil. Biserica este ea nsăşi popor". Toate acestea sunt zvârlite în *clai dssements*.

Pentru a salva cruciadele s-au găsit argumente (cruciaţii „au căutat Ierusalimul şi au dat peste libertate"), dar întâlnim şi reabilitări surprinzătoare. În prima ediţie, adversarii Bisericii erau adesea criticaţi de Michelet, de vreme ce Biserica era o forţă a progresului. Acum, când Biserica este înjosită, duşmanii sunt preţuiţi. Doi câştigători importanţi: Abélard şi albigenzii. Doctrina lui Abélard despre intenţie era calificată drept „alunecoasă… primejdioasă", îi anunţa pe iezuiţi! Abélard, devenit precursor al Renaşterii, nu mai este expus acestui oprobriu. Albigenzii nu erau cruţaţi. Cultura le era dispreţuită, literatura oo citană calificată drept „parfum steril, floare efemeră care crescuse pe stâncă şi se veştejea de la sine…" Departe de a fi purtători ai progresului, albigenzii veniseră târziu, erau înrudiţi cu acei Orientali mistici pe care creştinismul occidental îi repudiase pe drept cuvânt; şi nu erau mai buni decât cei ce-i persecutau: „Toată lumea presupune că în Evul Mediu numai ereticii au fost persecutaţi, dar este o eroare. De ambele părţi exista convingerea că violenţa este legitimă când este vorba de adus aproapele la credinţa cea adevărată… Rareori, martirii din Evul Mediu au blândeţea celor din primele secole care nu ştiau decât să moară". Tot ceea ce-i putea umbri pe albigenzi era acum şters.

Ne dăm seama că Evul Mediu a devenit, pentru Michelet, obiect de groază. Pe viitor i se înfăţişează ca antinatura şi, departe de a mai produce acele apariţii minunate care îl uimeau, el nu mai secretă de acum înainte decât ceea ce Roland Barthes a numit „temele malefice". Evul Mediu este aşadar acea „stare bizară şi monstruoasă, neobişnuit de artificială", cum se spune în Prefaţa din 1855 „Naturii proscrise i-a urmat antinatura, din care se naşte spontan monstrul, sub două aspecte, monstrul de falsă ştiinţă, monstrul de perversă ignoranţă".

Tot ce este spontan, bun, fecund, generos, copilăria, familia, şcoala, este ignorat sau combătut de Evul Mediu: „Evul Mediu este neputincios pentru familie şi pentru educaţie, ca şi pentru ştiinţă". Întrucât el este *antinatura*, este şi *contra-jamilia* şi *contra-educaţia*.

Sărbătoarea ce ar fi putut deveni, Evul Mediu n-a cunoscut-o, deoarece Biserica i-a interzis-o, „frumoasa sărbătoare, atât de înduioşătoare, a Evului Mediu, pe care Biserica a osândit-o, sărbătoarea celui mai mărunt dintre cei mărunţi".

Din cutia Pandorei medievale, scapă acum miasmele inventariate de Roland Barthes sub tripla categorie a uscatului, a vidului şi a umflării, a nehotărâtului. Iată, mai întâi, ce înseamnă uscatul. Este vorba de ariditatea scolasticilor: „Totul se sfârşeşte în secolul al XII-lea; cartea se închide; acea rodnică eflorescentă, ce părea de nesecătuit, se secătuieşte deodată". Scolastica „ajunsese ca o *maşină de gândit*". Nu mai era decât imitaţie, repetiţie; „Evul Mediu devine o civilizaţie de copişti" (R. Barthes). Înviorată un moment, arta gotică recade, piatra redevine inertă, Evul Mediu se întoarce la mineralitate. Mai rău încă, în persoana celui mai simbolic dintre regii săi, Ludovic cel Sfânt, el nu ştie, nu poate să plângă. „Hanii lacrimilor" îi este refuzat. De aici, această judecată a istoricului ce se căieşte de prima lui interpretare: „Am trecut prin zece secole din Evul Mediu, orbit de legende, amăgit de scolastică, nesigur uneori în admiraţia mea tinerească pentru sterilitatea acestei lumi jjn care spiritul omenesc a postit atât de mult încât a slăbit". Lume a vidului şi a umflării: „Din filosofia proscrisă, s-a născut nesfârşita egiune a cârcotaşilor, disputa serioasă, înverşunată, despre vid şi despre nimic... imensa armată a fiilor lui Eol, născuţi din vânt şi umflaţi cu vorbe..." Da, acest Ev Mediu este într-adevăr vremea neliniştitoare şi vrednică de ură, a nehotărâtului. În legătură cu iobagul, „fiinţă bastardă, echivocă", Michelet generalizează: „Totul este tulbure, nimic nu este limpede". Evul Mediu este bolnav, are boala ne-ho târâţilor, cea a sângelui nestatornic. Lepra marchează secolul al XIII-lea. Ciuma roade secolul al XIV-lea. Evul Mediu a devenit junelui lung al postului, al tristeţii, al plictiselii. Tot Roland Barthes o spune foarte bine: „Evu Mediu cască, ţinut într-o stare intermediară între veghe şi somn", Dar, de fapt, Evul Mediu a existat oare? „Aici se află inima întunericului". Totuşi, în acest întuneric, în pofida Bisericii, licăreşte o lumină, Satana, o femeie întreţine flacăra, vrăjitoarea.

Către un alt Ev Mediu:
vrăjitoarea luciferiană.

Într-adevăr, din adâncul acestei disperări, o lumină va apărea, cea a lui Satana, a vrăjitoarei. Apare un nou Ev Mediu, căruia eu îi spun

Evul Mediu din 1862, an în care, din ianuarie până în octombrie, Michelet scrisese *La Sorcière*. Acest Ev Mediu est pozitiv. Este din nou un timp benefic. Dar, printr-un ciudat ocol, se produce o uimitoare răsturnare. Ceea ce salvează cu adevărat Evul Mediu este ceea ce el însuşi a condamnat, înăbuşit, martirizat. Michelet, care-l lasă să ţâşnească din el în 1862, are impresia de a fi purtat mereu în sine acest Ev Mediu în *răspăr* („marea revoluţie pe care o fac vrăjitoarele, cel mai mare pas în *răspăr* îndreptat împotriva spiritului Evului Mediu…"). Revelaţie sau reconstrucţie ulterioară, crede că l-a recunoscut de la primii paşi pe care i-a făcut el în istorie. În *L'Heroisme de l'esprit*, Michelet arată că originea concepţiei sale despre cuplul antagonist Ev Mediu-Satana se află în *Introduction a Vhistorie universelle*, pe care o scrisese în 1831: „Punctul meu de plecare critic, independenţa mea de spirit, sunt subliniate în *Introduction a Vhis-toire universelle*, în care învinovăţesc Evul Mediu de a fi hărţuit libertatea, sub numele de Satana, libertatea căreia epoca modernă i-a dat în sfârşit numele ce i se cuvine". Iată care sunt virtuţile Satanei şi ale creaturii lui, vrăjitoarea. Sunt virtuţi benefice. Ele au impus în cadrul Evului Mediu libertatea, fecunditatea. Satana: „nume bizar al libertăţii încă tinere, la început militantă, negativă, creatoare, mai târziu, din ce în ce mai fecundă". Vrăjitoarea: „realitatea caldă şi fecundă".

Surprinzător, Michelet vede fecunditatea mai ales în naşterea ştiinţelor moderne din vrăjitoare, în timp ce clericii, scolasticii, se împotmoleau în această lume a imitaţiei, a exagerării, a sterilităţii, a antinaturii, vrăjitoarea redescoperea natura, trupul, spiritul, medicina, ştiinţele naturii: „Uitaţi-vă din nou la Evul Mediu", spusese Michelet în *La Femme* (1859), „epocă mai închisă ca oricare alta". Femeia, sub numele de Vrăjitoare, a salvat marele curent al beneficelor ştiinţe naturale…"

Evul Mediu din 1862 satisface în sfârşit şi pe deplin nu numai obsesiile existenţiale dar şi teoriile istorice ale lui Michelet. Este un Ev Mediu în care se poate manifesta trupul, la bine şi la rău. Timp al bolilor şi al epidemiilor, timp al sângelui vital, dar şi timp al iubirii şi &] întoarcerilor la viaţă. Jeanne Favret a văzut bine acest lucru: „Pomenirea lui Satana poate că era un fel de a vorbi despre un rău se situează «în altă parte» decât în conştiinţă, sau în societate, şi mai înainte de orice trup. Michelet presimte aceasta – cu mult toai puternic decât urmaşii lui, istorici, etno-Rrafi şi folclorişti – când enunţă că cele

trei funcţii ale vrăjitoarei se referă la trup: «a lecui, a îndemna la iubire, a-i reînvia pe morţi». (*Critique*, aprilie 1971). Într-adevăr, marea revoluţie a vrăjitoarelor „este ceea ce am putea numi reabilitarea pântecelui şi a funcţiilor digestive. Ele spuseseră într-un târziu: „nu există păcat, nu există mârşăvie". Din acel moment, studiul materiei a fost nelimitat, eliberat. Medicina a devenit posibilă". Iar stăpânul vrăjitoarei, Satana, este cu adevărat *Prinţul lumii*. Despre Michelet, Paul Viallaneix a spus: „Satana devine Prometeu al bătrâneţii sale". Caracterul excepţional, epifanic al veacului al XIV-lea reapare. Dar, în loc să anunţe naţiunea, poporul, pe Jacques, el îl descoperă pe Satana, sabbatul, ciuma: „aceasta nu se întâmpla decât în secolul al XIV-lea".

În trilogia morbidă a ultimelor trei veacuri ale Evului Mediu, cel de al XIV-lea marchează apogeul disperării fizice care, împreună cu disperarea spirituală, idă naştere vrăjitoarei: „Trei lovituri teribile în trei secole. În primul, metamorfoza izbitoare a exteriorului, bolile de piele, lepra. În al doilea, boala interioară, bizară stimulare nervoasă, dansurile epileptice. Totul se linişteşte, dar sângele se strică, rana deschisă pregăteşte sifilisul, flagelul secolului al XV-lea". Şi, mai departe: „Secolul al XV-lea a oscilat între trei flageluri, zbuciumarea epileptică, ciuma, rănile deschise…" Acesta este marele punct de joncţiune, nodul istoric în care Michelet vede încarnarea concepţiei sale despre istorie, materialul şi spiritualul laolaltă, corpul fizic şi corpul social al unei aceleiaşi zguduiri". Un proces din Toulouse, care face, în 1353, prima menţiune despre hora sabbatu-lui, îmi arăta cu precizie data. Ce putea fi mai firesc? Ciuma neagră rade globul şi „ucide o treime din populaţie". Papa este degradat. Seniorii învinşi, prizonieri, scot preţul răscumpărării de la iobagi luându-le până şi cămaşa de pe ei. Marea epilepsie a epocii începe cu războiul iobag, Jacqueria… De furie, oamenii dănţuie.

Subjugat de această nouă modernitate a secolului al XIV-lea, cea satanică, Michelet desprinde lumea creştină, satanizată de legăturile ei istorice şi geografice. Ea nu mai continuă Antichitatea. Vrăjitoarea nu mai este „bătrână Ghicitoare nici Prezicătoarea celtică şi germanică". Bacanalele", mic sabbat ţărănesc", nu înseamnă liturghia neagră a secolului al XIV-lea, marea şi solemna sfidare faţă de Iisus". De altminteri, când Michelet ajunge la zorile luciferiene, se pare că nu mai crede că se află în Evul Mediu. Când marile epidemii aveau să se dezlănţuie, el se întoarce înspre morbiditatea moleşită a secolelor

anterioare pe care le identifică cu Evul Mediu: „Bolile Evului Mediu… mai puţin precise, fuseseră mai ales foamea, lingoarea şi subţierea sângelui…”

Aceeaşi desprindere de celelalte lumi, arabă, sau, mai general, cea orientală. Sabbatul este născocire, creaţie a Occidentului creştin: „Superstiţiile sarazine, venite din Spania sau din Orient, n-au avut decât o influenţă secundară, ca şi vechiul cult roman al lui Hecate sau Dia-non. Acest puternic strigăt de furie, adevăratul sens al sabbatului, ne dezvăluie cu totul altceva…”

Deznădejdea şi Occidentul. Iată că Michelet ne propune ceea ce, în jargonul nostru, am numi o nouă periodizare. Înainte şi după ciumă. Cu siguranţă că medieviştii de astăzi nu ar caracteriza în acelaşi fel cele două versante pe care le defineşte această extremitate catastrofală. Înainte, mai curând decât o lume de uscăciune şi de stagnare, este, dimpotrivă, un univers în mişcare, un salt al oamenilor, o dilatare a spaţiilor cultivate, o ţâşnire a oraşelor, 9 explozie de monumente, o clocotire de idei, frumosul Ev Mediu al perioadei de creştere. u, Pă, este începutul unui lung echilibru de-primat, mai puţin populat, mai puţin cuceri-j) fi mai puţin îndrăzneţ, dacă uităm expansiunea în afara Europei. Dar chiar dacă am avea chef să schimbăm semnul, marea ruptură de la mijlocul secolului al XIV-lea se impune tot mai mult pentru a putea distinge o lume încă ancorată în originile ei antice, sudată la continentul eurasiatic şi chiar la cel african, de un univers care, printre convulsii, se îndreaptă către modernitate, o modernitate ce începe cu epoca vrăjitoarelor şi este luminată de rugurile unei mari crize fizice şi morale.

Întoarcere la un Ev Mediu al copilăriei

Evul Mediu la care pare să fi ajuns Michelet în 1862 a devenit fund al abisului, „fundul suferinţei morale” atins „către epoca lui Ludovic cel Sfânt, Filip cel Frumos…” Dar nu s-ar putea bănui oare că Michelet cel de la bătrâneţe, cel despre care Paul Viallaneix a arătat că, departe de a fi un bătrân în declin, dominat de cea de a doua soţie a sa şi de obsesii ce deveniseră manii senile, pătrunde mai adânc în filosofia iubirii, a armoniei şi a unităţii care-l urmărise întotdeauna, nu se poate oare bănui că acest din urmă Michelet este gata să „recupereze” Evul Mediu?

În Prefaţa din 1869, lipsită de duioşie faţă de Evul Mediu, Michelet aminteşte o anecdotă situată după revoluţia din iulie, în care

se arată gata să apere Evul Mediu împotriva unora dintre detractorii săi, pe care-i detestă încă şi mai mult, saint-simonienii: „La o şedinţă solemnă la care am fost invitaţi, Quinet şi cu mine, am văzut cu admiraţie în acest cult al băncii o ciudată reîntoarcere a ceea ce se credea abolit. Am văzut un cler şi un papă… vechea religie, despre care se spunea că este combătută, era înnoită în ceea ce are ea mai rău: spovedanie, duhovnici, nimic nu lipsea. Capucinii se întorceau, bancheri, industriaşi.

Dacă ar fi suprimat Evul Mediu, foarte bine. Dar, de fapt, îl jefuiau. Asta mi s-a părut prea de tot. Întors acasă, într-o pornire oarbă şi generoasă, am scris ceva plin de viaţă pentru acest muribund jefuit în timpul agoniei…" De fapt, Michelet se îndepărtează tot mai mult de lumea pe care o vede evoluând sub ochii lui. În creşterea revoluţiei industriale, „nouă regină a lumii", el vede tot mai mult iureşul materiei, o materie care, departe de a se alătura spiritului, îl nimiceşte, o materie care „subjugă energia umană". Când această ediţie a *Operelor complete* va fi ajuns la *Histoire du XIX-e siècle* (1870 – 1873), deşi Michelet se sileşte să rămână, ca în epilogul de la *La Sorcière*, omul zorilor, al progresului, al speranţei, aşteptând tot timpul minuni şi transfigurări, ne vom putea da mai bine seama cât de neliniştit este totuşi el de universul mecanizat re tinde să acopere totul… M-am născut în mijlocul marii revoluţii teritoriale şi voi fi văzut zorii revoluţiei industriale". Aceasta este adevărata Teroare.

Este posibil ca, mai curând decât să evadeze într-o fugă în viitor, Michelet să fie ispitit să se întoarcă spre acel Ev Mediu al tinereţii sale, Ev Mediu.pe care, în 1833, îl evoca aproape ca pe pântecele matern şi în care visa să se întoarcă. Lume a unei copilării ce trebuie regăsită mai târziu, când omenirea, într-o nouă zvâcnire satanică, va cere socoteală industrializării dezamăgite şi se va revolta împotriva opresiunii acestei creşteri.

Omul care scria în La *Femme (1859)*: „Nu mă pot lipsit de Dumnezeu. Absenţa actuală a iei înalte Idei centrale întunecă această lume modernă a ştiinţelor şi a descoperirilor" Ş despre care Paul Viallaiâeix a spus: „Cu 4 t merge mai departe, cu atât mai puţin se °aţe lipsi de Dumnezeu", cum oare, încheid, s-ar putea lipsi de Evul Mediu?

j Mediu pentru astăzi pentru mâine?

arte adesea l-am lăsat pe Michelet să vor-ască: cine o poate face mai bine decât el? După ce am evocat indiferenţa sau distanţa tâlnită la

cei mai mulţi dintre medieviştii; tuali când este vorba de Evul Mediu, am cercat să arăt viziunea, sau mai curând viunile lui Michelet despre Evul Mediu. Am rocat pe parcurs rezonanţele pe care cutare au cutare aspect al acestor viziuni le puteaezi într-un medievist din vremea noastră. aţa de ce-şi tocmai acesta era scopul leu – s-a putut presupune că dispreţul rae-lieviştilor vine poate de la ignorarea textului ui Michelet, de la o părtinire pozitivistă, de la i prejudecată antiliterară. Nu cred să fi venit timpul – dimpotrivă – când proasta cunoaştere a istoriografiei, dispreţul pentru imaginaţie şi stil l-ar putea caracteriza pe bunul istoric. Nu înseamnă că aş tăgădui schimbările ce s-au produs în discursul istoriei, exigenţele legitime pe care le are Clio, după un secol de la moartea lui Michelet, exigenţe pe care acesta nu le putea satisface. Există un nivel tehnic obligatoriu pentru istoric, pentru' medievist, la care Michelet, oricare ar fi fost, pentru vremea aceea, pasiunea lui faţă de document, nu mai poate fi un model. Dar dacă ne situăm în domeniul intelectual şi ştiinţific, viziunea lui Michelet despre Evul Mediu mi se pare într-un acord surprinzător, nu aş spune cu modele noastre – ar fi derizoriu – ci cu tendinţele «ele mai bine fundamentate, cu nevoile cele mai profunde ale istoricului şi, în mod special, ale medie vistului. Eu cred chiar că lecţia lui de metodă este dublată de o funcţie de antidot la anumite mode şi de un rol, încă o dată, precursor, de ghid, nu în perspectiva de ieri, ci pentru astăzi şi pentru mâine.

Evul Mediu pe care trebuie să-l „inventăm", adică să-l descoperim, după el, potrivit lui, este un Ev Mediu total, care să iasă din toate documentele posibile, din drept şi din artă, din arhive şi poeme, din pământ şi din biblioteci, care să utilizeze tot ceea ce arsenalul combinat al ştiinţelor umaniste – care i-a lipsit lui Michelet, dar pe care metoda lui îl cerea – pune astăzi la dispoziţia medieviştilor, încă împărţiţi în prea multe grupuri de specialişti (în istoria dreptului, a artei, a literaturii, în restul istoriei care se numeşte istorie, scurt, prea scurt) pentru a reînvia nu numai fantome ci şi oameni, făcuţi din carne şi suflet, şi să nu se ignore ceea ce sociologul, etnologul, economistul, politologul, semiologul pot aduce-ca unelte mentale şi ştiinţifice. Dar să-i dăm din nou cuvântul lui Michelet, să reluăm Evul! Mediu „dându-i înapoi carnea şi sângele, veşmintele şi gătelile… împodobindu-l cu frumuseţea pe care a avut-o" şi de ce nu chiar şi cu „cea pe care n-a avut-o dar pe care timpul, i-a dat-o datorită

perspectivei" – de vreme ce „prin această formulă romantică, poate fi bănuită această nouă dimensiune a istoriei: istoria istoriei, punerea în perspectivă istoriografică.

Istoria, astăzi, trebuie să fie tot mai mult în măsură să manipuleze cifre, să calculeze, să măsoare. Evul Mediu rezistă – relativ – la acest atac al cantităţii. Multă vreme a ignorat calculul, numărul n-a fost pentru el decât simbol sau tabu. Este bine ca statisticile, curbele, graficele să se înmulţească în lucrările medieviştilor şi ca monstrul ordinator, asemenea Leviathanului de pe timpanele gotice, SS se poată hrăni tot mai mult cu un Ev Me

111 pus în fişe, în programe, pe care, spre deosebire de celălalt, îl va restitui din adâncu

5 lui, pentru ca medievistul să aibă la dis

°ziţie bazele mai sigure ale unui Ev Mediu °™i adevărat. Dar el trebuie să ştie că deocamdată nu va ţine în mâini decât un cadavru. Îi va trebui din nou tot un „ressusciteur". Medievistul va trebui să fie, sau să se silească să fie tot Michelet, care să ne aducă aminte că aspectul cantitativ nu este totul, ci că, oricât de necesar ar fi, cantitativul se situează în preliminariile istoriei. Este bine să se aplice trecutului cele mai recente subtilităţi ale ştiinţei, dar medievistul trebuie să ştie să înlăture schelăria de cifre şi să regăsească un Ev Mediu „asemenea lui însuşi", aproximativ, masiv, temându-se să nu-l supere pe Dumnezeu dacă socoteşte prea mult, învinovăţindu-l pe Cain de scornirea diavolească a greutăţilor şi a măsurilor.

Istoria nici unei epoci nu se limitează la documentaţia pe care se sprijină. Iar progresul cere, de la Herodot încoace şi încă şi mai mult de la Michelet, ca documentaţia să fie mereu mai bogata, critica ei să devină mai subtilă, iar folosirea scrupuloasă a documentelor să fie tot mai imperioasă. Trebuie! totuşi să ne resemnăm să nu ştim totul, să nu aflăm totul despre Evul Mediu. Ar fi primejdios să dorim umplerea golurilor, să dăm glas, fără metodă, lacunelor. Dar, între o Antichitate în care tăcerile istoriei lasă poate prea mult loc ipotezelor şi Timpurile moderne copleşite de povara documentelor, Evul Mediu poate fi timpul fericitului echilibru, al rodnicei colaborări între o documentaţie bine utilizată şi o imaginaţie întemeiată. Tot Michelet ne învaţă mai bine ca oricare ce înseamnă dreptul la imaginaţie pentru istoric, şi, în mod deosebit, pentru medievist. Şi cum să explici, să readuci la viaţă o epocă ce a ştiut, datorită imaginaţiei, să clădeasacă, pe lipsurile şi

slăbiciunile ei, o atât de mare civilizaţie a visului, fără să recurgi la virtuţile imaginaţiei? Cruciadele se pun în mişcare la chemarea unui Ierusalim imaginar. Cum pot fi înţelese dacă nu imaginându-le, pe baza textelor şi a monumentelor, dar şi dincolo de acestea? Omul din Evul Mediu, oamenii din Evul Mediu au fost, chiar din urmă pe cei ce s-au aflat pururea pe drumuri?

De la Michelet încoace, analiza societăţilor a devenit mai metodică, când căutăm, împreună cu Marx, clasele şi mecanismul luptei lor, sau, împreună cu sociologii moderni, structura şi jocul categoriilor socio-profesionale, sau, împreună cu anumiţi istorici, un sistem de ordine şi de stări, îi analizăm mai subtil şi mai eficace pe cei pe care Michelet, recurgând de bunăvoie la singularul colectiv, îi numea nobilul, clericul, iobagul, Jacques şi, împins de aceeaşi dorinţă de a cuprinde totalitatea, îi amesteca în cruciadă, comună, sau sabbat. îi amesteca mai ales în popor. Cuvânt vag, puţin îndrăgit de istorici, chiar şi de cei mai puţin familiarizaţi cu sociologia. Cu toate acestea, descoperim astăzi realitatea şi greutatea istorică a unor actori sociali cu contururi imprecise: tinerii, masele, opinia publică, poporul. În această privinţă, Michelet este fiul veacului său. „Fiul poporului": de fapt, lucrul acesta este mai precis în secolul al XIX-lea. Dar nu cumva lucrurile stau la fel şi cu Evul Mediu? *Populus*, poporul de credincioşi, poporul lui Dumnezeu, poporul pur şi simplu. Să nu renunţăm, desigur, la analiza fină printr-o grilă sociologică mai modernă, mai „ştiinţifică"; dar să nu uităm că societăţile trecutului trebuie prinse în propria lor iplasă. De aceea, Michelet, pentru care poporul este mai presus de orice, s-a simţit la largul lui în Evul Mediu şi ne ajută să regăsim, dacă nu realitatea socială, cel puţin imaginea de epocă a acestei calităţi. Însă Michelet, sondând *popularul*, merge mai departe şi se apropie mai mult. Jerge către acea lume a culturii populare, *a* Celuilalt, de care astăzi etnologii ne învaţă să ţinem seama până şi în societăţile aşa-zis „istorice". Să-l ascultăm: „Evul Mediu, cu scribii lui, toţi oameni ai bisericii, nici nu se gândeşte să recunoască schimbările mute, profunde, ale spiritului popular". În societăţile noastre „calde", când se poate surprinde mai bine decât în Evul Mediu fenomenul esenţial al acestui dialog divers, făcut din presiuni şi represiuni, din împrumuturi şi refuzuri, pe care cultura savantă şi cultura populară l-au avut timp de zece veacuri, şi în care s-au înfruntat sfinţii şi balaurii, Iisus şi Merlin, Ioana d'Arc şi Melusine. Dacă Keith Thomas are dreptate,

marele succes al creştinismului medieval a fost integrarea, parţială dar reuşită, a credinţei populare în credinţa clericilor. Când simbioza s-a desfăcut, a urmat sabbatul şi Inchiziţia. Ca fenomen de masă, mai târziu, nu în secolul al XIV-lea, cum credea Michelet. Dar ipoteza sprijinită pe document este aceeaşi.

Totul, până şi faimoasa mărturisire a propriului eşec, face din Michelet un om, un savant al zilelor noastre: „M-am născut popor, aveam poporul în inimă… Însă limba lui mi-a fost inaccesibilă. Nu l-am putut face să vorbească". Mărturisire ce face din Michelet, după părerea lui Barthes, „primul dintre autorii modernităţii care nu pot decât cânta or imposibilă vorbire". Dar tot el este cel ce (ne previne că un discurs despre popor nu înseamnă discursul poporului. Prin urmare, cel ce ne invită să căutăm cu răbdare, inspirându-ne din etnologii Celuilalt, să găsim o metodă pentru a da glas tăcerilor şi a-i face să vorbească pe tăcuţii istoriei. Într-un eşec profetic şi concludent.

Înaintând către zonele tăcute ale istoriei, Michelet a descoperit un Ev Mediu al marginilor, al periferiilor, al excentricităţii, care poate, care trebuie să-l mai inspire şi astăzi pe medievist. „Evul Mediu are darul de a pune totdeauna faţă în faţă ceea ce se află cel mai sus cu ceea ce se află cel mai jos". Dar, totodată, el a întâlnit – şi explicat cu coerenta, chiar dacă noi nu reţinem explicaţiile lui – pe Dumnezeu şi pe Satana, vrăjitoarea şi sfântă, ogiva şi lepra. Asemenea unui Michel de Certeau, care, prin teoria deviaţiilor („la theorie des ecarts"), pătrunde în inima societăţilor prin cei excluşi din ele, Michelet s-a pomenit în centrul Evului Mediu. Fără a uita însă că, pentru el, situaţia s-a răsturnat, în 1862, şi că ceea ce se află cel mai jos s-a dovedit mai rodnic decât ceea ce se află cel mai sus. Un Ev Mediu pe dos, ce viziune, ea însăşi rodnică, a unei lumi care a inventat roata norocului, ţara belşugului, şi care a profesat, dacă nu şi aplicat, principiul că „cel ce se înalţă va fi înjosit, iar cel ce se înjoseşte va fi înălţat"! Dar mai ales, ce cale deschisă în faţa medieviştilor, tot mai numeroşi, care, pentru a se apropia de realitatea medievală, ocolesc, iluminându-se, prin erezie şi leprozerie!

Rămâne o ultimă relaţie între Michelet şi Evul Mediu care îl apropie nu numai de medieviştii de astăzi, dar şi de numeroşii oameni ai societăţilor noastre „dezvoltate". Ceea ce îl atrăgea pe Michelet spre Evul Mediu, era faptul că aici îşi regăsea copilăria, matricea maternă, deşi îl simţea altul, depărtat (şi chiar, o vreme, vrăjmaş). Însă interesul

pentru istorie şi etnologie, pe care îl manifestă astăzi atât de mulţi oameni, interes ce se cristalizează adesea tocmai într-o preferinţă sau o pasiune pentru Evul Mediu, mi se pare că ţine de acea dublă atracţie pentru identic şi deosebit, în faţa a ceea ce numim, banal, accelerarea istoriei, oamenii din vremea noastră se tem să nu piardă legătura cu originile, să nu rămână orfani de trecut. Însă ceea ce-i atrage către acest trecut este atât familiaritatea melancolică cu o lume cunoscută, dar, pe cale de a fi pierdută, cât şi exotismul, stranietatea unui univers ce se îndepărtează foarte repede şi care ne oferă o copilărie de primitivi. Evul Mediu exercită un farmec asupra lui Michelet şi asupra noastră deoarece el ne reprezintă „pe noi copii" şi „pe celălalt" în acelaşi timp. Michelet, într-o frază celebră, a făcut din a sa *Historie de France* o autobiografie: „Metodă intimă: să simplifici, să biografiezi istoria, ca pe a unui om. În Roma, Tacit nu s-a văzut decât pe sine, şi era într-adevăr Roma". Asemenea lui Flaubert care spunea: „Doamna Bovary sunt eu", Michelet ar fi putut spune: „*Histoire de France* sunt eu". În definitiv, în această istorie, partea cu care s-a identificat cel mai mult, prin ură şi dragoste, a fost Evul Mediu, acel Ev Mediu cu care, toată viaţa, a locuit, a luptat, a trăit. Această autobiografie a devenit biografia noastră colectivă. Acest Ev Mediu înseamnă el, înseamnă noi.

NOTA

1. „Atunci a avut loc un straniu dialog între el şi mine, între mine, resuscitatorul lui, şi vremea de demult repusă pe picioare". Despre Evul Mediu vorbeşte Michelet în acel lung text inedit publicat de Paul Viallaneix (*L'Arc*, no. 52, Michelet, 1973, p. 9).

ÎN EVUL MEDIU: TIMPUL BISERICII ŞI TIMPUL NEGUSTORULUI

În Evul Mediu, negustorul n-a fost atât de dispreţuit cum s-a spus, mai ales în urma observaţiilor lui Henri Pirenne, care s-a bizuit

prea mult, în privinţa aceasta, pe nişte texte

cu caracter în primul rând teoretic *K* Oricum, deşi Biserica l-a ocrotit şi avantajat de timpuriu pe negustor, multă vreme a lăsat să planeze bănuieli grave asupra legitimităţii unor aspecte esenţiale ale activităţii lui. O parte din aceste aspecte angajează profund viziunea despre lume a omului din Evul Mediu, să spunem, mai curând, pentru a nu jertfi pe altarul mitului unui individ abstract, a oamenilor din Occident, între secolele XII şi XV, care aveau o cultură şi nişte instrumente mentale suficiente pentru a cugeta la problemele profesionale şi la incidenţele lor sociale, morale, religioase.

În fruntea reproşurilor făcute negustorilor se află acela că venitul lor presupune o ipotecă asupra timpului, care nu aparţine decât lui Dumnezeu. Iată, de pildă, ce scrie, într-un chestionar disputat în primii ani ai veacului al XIV-lea, un lector general din Ordinul franciscan: „Întrebare: negustorii pot să ceară, pentru 3 aceeaşi afacere comercială, sume mai mari de la cei ce nu pot plăti pe loc decât de la cei e plătesc pe loc? Răspunsul argumentat este:

nu, căci *în felul acesta ar vinde timpul* şi ar face camătă *vânzând ceea ce nu le aparţine" 2*.

Înainte de a desprinde concepţia despre timp care se ascunde în spatele acestui argument, trebuie să subliniem importanţa problemei, întreaga viaţă economică de la începutul capitalismului comercial este contestată aici. Dacă este refuzat câştigul de pe urma timpului, dacă în aceasta se vede unul din viciile fundamentale ale camerei, înseamnă nu numai că dobânda este atacată în principiu, dar şi că orice posibilitate de dezvoltare a creditului este eliminată. Timpului negustorului, sursa primordială de câştig, de vreme ce acela care are bani socoteşte că poate câştiga aşteptând să-i restituie banii cel ce nu-i are imediat, de vreme ce negustorul îşi sprijină activitatea pe ipoteze a căror tramă însăşi este timpul – stocări fiindcă se prevede foamete, cumpărare şi revânzare în momentele favorabile, deduse din cunoaşterea conjuncturii economice, a constantelor pieţii de alimente şi de bani, situaţii ce implică o reţea de informaţii şi de curieri 3 – acestui timp i se opune timpul bisericii, timp care nu-i aparţine decât lui Dumnezeu şi care nu poate fi sursă de profit.

De fapt, este problema care, la această cotitură esenţială din istoria Occidentului, se pune în mod atât de ascuţit în legătură cu

învăţământul: omul poate vinde ştiinţa care, şi ea, aşa cum a amintit-o sfântul Bernard cu obişnuita lui fermitate, aparţine lui Dumnezeu? în felul acesta este supus reexaminării întregul proces de laicizare a unor domenii umaniste capitale, a înseşi temeliilor şi cadrelor activităţii umane: timal muncii, date ale producţiei intelectuale şi economice.

Biserica, fără îndoială, aruncă lestul. La început, ea acceptă, curând favorizează evoluţia istorică a structurilor economice şi profesionale, însă elaborarea teoretică, la nivelul canonic sau teologic, al acestei adaptări se face încet, anevoie.

Conflictul dintre timpul Bisericii şi timpul negustorilor se afirmă, aşadar, în miezul Evului Mediu, ca unul din evenimentele majore ale istoriei mentale a acestor veacuri, când se laborează ideologia lumii moderne, sub presiunea alunecării structurilor şi practicilor e-conomice. Am vrea să precizăm, în cele ce urmează, datele ei majore.

S-a socotit adesea că doctrina creştină a reînnoit fundamental problema timpului şi a istoriei. Clericii medievali, hrăniţi cu Sfânta Scriptură, obişnuiţi să ia Biblia ca punct de plecare; al gândirii lor, au considerat timpul pornind de la textele biblice şi de la tradiţia moştenită, dincolo de Cartea sfântă, de la creştinismul primitiv, de la Părinţii bisericii şi de la exegeţii din Evul Mediu timpuriu.

Timpul Bibliei şi al creştinismului primitiv este, mai înainte de orice, un timp teologic. El „începe cu Dumnezeu" şi este „dominat de El". Prin urmare, acţiunea divină, în totalitate, este atât de firesc legată de timp încât acesta nici nu ar putea da naştere unei probleme; dimpotrivă, timpul este condiţia necesară şi naturală a oricărui act „divin". Oscar Cullman, pe care îl citãm, are fără îndoială dreptate când susţine, opunându-se lui Gerhard Delling, că, în această privinţă, creştinismul primitiv este apropiat de iudaism şi că nu a provocat o pătrundere a eternităţii în timp, care, în acest fel, ar fi fost „învins" 5. Pentru primii creştini, eternitatea nu este opusă timpului, ea nu este, cum este, de pildă, pentru Platon, „absenţa de timp". Eternitatea nu înseamnă, pentru ei, decât dilatarea timpului la infinit, „succesiune nesfârşită de eoni", ca să reluăm un termen din Noul Testament, atât a „spaţiilor de timp delimitate cu precizie" cât şi a unei durate nelimitate şi incalculabile6. Vom reveni asupra acestei concepţii despre timp când va trebui s-o opunem tradiţiei moştenite de la elenism. În această perspectivă, între timp şi eternitate există o diferenţă cantitativă nu

calitativă.

Noul Testament aduce, sau precizează, faţă de gândirea iudaică, un element nou. Apariţia lui Cristos, realizarea făgăduielii, întruparea dau timpului o dimensiune istorică, sau, mai bine zis, un centru. De acum înainte, „de la Zidirea lumii până la Cristos, toată istoria trecutului, aşa cum este ea relatată în Vechiul Testament, face parte din istoria mântuirii"".

Există totuşi aici o angajare ambiguă. Timpul, pentru creştini ca şi pentru evrei, are un scop, un „telos". Întruparea este un eveniment hotărâtor în această privinţă. „Viitorul nu mai este, ca în iudaism, acel, telos care dă un sens întregii istorii" 8. Escatologia se situează într-o perspectivă nouă, într-un sens ea este secundară şi aparţine, parcă paradoxal, tot trecutului, de vreme ce Cristos a abolit-o oarecum, aducând certitudinea mântuirii. Este însă vorba să fie desăvârşit ceea ce Cristos a angajat o dată pentru totdeauna. Întoarcerea lui Cristos nu a fost doar prefigurată în ziua de Rusalii, ea a şi fost începută – dar trebuie isprăvită cu ajutorul Bisericii, al clericilor şi al laicilor, al apostolilor, al sfinţilor şi al păcătoşilor. „Datoria misionară a Bisericii, pre clicarea Evangheliei, dă timpului cuprins între înviere şi întoarcerea lui Cristos un sens în istoria mântuirii" 9. Cristos a adus certitudinea eventualităţii mântuirii, dar împlinirea ei, spre binele tuturor şi al fiecăruia, rămâne pe seama istoriei colective şi a istoriei individuale. Creştinul trebuie, aşadar, să renunţe la această lume care nu este decât lăcaşul lui trecător dar, totodată, să opteze pentru ea, s-o accepte şi s-o transforme de vreme ce ea este locul unde se făureşte istoria prezentă a mântuirii. Asupra acestei chestiuni se poate citi interpretarea, foarte convingătoare, A-unul pasaj dificil din Sfântul Pavel (I Cor. 7 – 30 sqq.) oferită de O. Cullmann e°.

Să subliniem, înainte de a o reîntâlni într-un context medieval, că problema sfârşitului timpurilor se va pune ca unul din aspectele esenţiale ale noţiunii de timp, în momentul marii cotituri de la sfârşitul secolului al XI-lea – începutul celui ne-ai XII-lea când se manifestă în anumite grupuri sociale – printre care vom întâlni şi negustori – renaşterea unor erezii escatologice, o izbucnire de mile-narism în care sunt angajate profund, odată cu destinul individual, reacţii de clasă inconştiente. O istorie ce rămâne să fie scrisă şi care va explica Ioachimismul şi atâtea alte mişcări ce au revoluţionat nu numai sufletul dar şi statutul economic. La această epocă, Apocalipsa nu este

jucăria unor grupuri sau indivizi dezaxaţi, ci speranţa, hrana unor grupuri asuprite şi a unor înfometaţi. Cavalerii din Apocalipsa sfântului Ioan sunt, cum se ştie, patru: trei dintre ei reprezintă „plăgile", calamităţile terestre – foamete, epidemii, războaie –, însă primul porneşte ca un învingător pentru a aduce victoria. Dacă pentru sfântul Ioan el este Misionarul Cuvântului, pentru masele medievale el este călăuza către o dublă victorie, pe pământ şi pe lumea cealaltă *u*.

Uşurat de această încărcătură explozivă de milenarism, timpul biblic este lăsat moştenire ortodocşilor, să zicem celor de la începutul secolului al XII-lea. El este instalat în veşnicie, este bucată de veşnicie. Aşa cum s-a spus, „pentru creştinul din Evul Mediu… a simţi că trăieşte însemna a simţi că există, şi a simţi că există însemna nu că se schimbă, nu că îşi urmează lui însuşi, ci a simţi că subzistă… Tendinţa lui către neant (*habiludo act nihil*) era compensată de o tendinţă opusă, o tendinţă către cauza primă (*habitudo ad causam primam*)". Pe de altă parte, acest timp este liniar, el are un sens, o direcţie, tinde către Dumnezeu. „În cele din urmă, timpul îl ducea pe creştin către Dumnezeu" *n*.

Nu este cazul să evocăm aici, în complexitatea şi multiplele ei articulaţii, acea „mare ruptură din secolul al XII-lea, una din cele mai profunde ce au marcat vreodată evoluţia societăţilor europene" 13. Accelerarea economiei, capitală, va fi semnalată când îl vom reîntâlni pe negustor. Dar să lăsăm să se întrevadă, chiar de pe acum, în ce fel zdruncinarea structurilor mentale duce la fisuri în formele tradiţionale de gândire: pe aici vor pătrunde şi se vor transmite nevoile spirituale legate de condiţii economice şi sociale noi.

Dispariţia imperiului roman, barbarizarea Occidentului şi, într-o mai mică măsură, restauraţiile imperiale, carolingiană apoi ottoniană, determinaseră de bună seamă o reflecţie asupra istoriei – iar creştinismul se înserase într-o evoluţie istorică dominată de Providenţă, după cum susţineau adepţii ei, şi îndreptată către mântuire, dar care, cu toate acestea, trebuia să facă apel, pentru a se preciza, la explicaţiile prin cauzele secunde, structurale sau contingente. Din nefericire pentru gândirea istorică, interpretările augustiniene sărăciseră şi se deformaseră în Evul Mediu timpuriu. Pentru sfântul Augustin, timpul istoriei, ca să reluăm un termen bine găsit de Henri Marrou, păstra o „ambivalenţă" în care, în cadrul eternităţii şi subordonaţi acţiunii Providenţei, oamenii puteau

influenţa atât propriul lor destin cât şi destinul umanităţii1 1. Dar, aşa cum au arătat-o Bernheim şi Mgr Arguillière 15, marile idei din *De dvitaie Dei*, unde analizele istorice fac ecou scrierilor teologice, îşi pierd istoricitatea odată cu augustinismul politic, de la Gelasio până la Grigore cel Mare şi la Hinemar. Societatea feudală în care se împotmoleşte biserica, între secolele IX-XI, încremeneşte gândirea istorică şi pare să oprească timpul istoriei, sau, în orice caz, să-l asimileze istoriei Bisericii. Încă din secolul al XII-lea, Otto von Freising, unchiul lui Frederic Barbarossa, scrie: „De la acea vreme

(Constantin) încoace, având în vedere că nu numai toţi oamenii de rând, dar chiar şi împăraţii, cu puţine excepţii, au fost catolici, mi se pare că am scris istoria nu a doua cetăţi, ci, ca să zic aşa, a uneia singure, pe care o numesc Biserica". Altă negare a istoriei de către societatea feudală este epopeea, cântecul de gesta, care nu foloseşte elementele istorice decât pentru a le despuia, în cadrul unui ideal atemporal, de orice istoricitate 16.

De curând, Părintele Chenu a arătat în mod convingător cât de puternic au fost zdruncinate, în secolul al XII-lea, aceste limite tradiţionale ale gândirii creştine despre timp şi istorie i7.

Şcolile urbane nu joacă, fără îndoială, decât un rol secundar, drept care Părintele Chenu notează că „profesorii scolastici nu folosesc aproape deloc marile texte istorice din de *Civitate Dei* la care meditează, dimpotrivă, scriitorii monastici".

Vechiul Testament domină încă, fără îndoială, spiritele şi opune unei concepţii suple despre timp dublul obstacol al viziunii iudaice despre o eternitate încremenită şi despre un simbolism care, sistematizat ca metodă de cercetare şi de explicare, dincolo de paralelismul Vechiul-Noul Testament, spulberă toată realitatea concretă a timpului istoriei18.

Însă istoria, pe baze modeste, demarează din nou cu un Hugues de Saint-Victor care, în al său *Didascalion*, se ocupă pe larg de „historia". Definiţia lui, „*historia est rerum ges-tarum narratio*", nu face decât s-o reia pe aceea pe care Isidor de Sevilla a împrumutat-o 1 însuşi de la autorii latini de gramatici, comentatori ai lui Virgiliu. Dar, fiindcă se ex-Sfnă într-o „series narrationis", ea este „o ocesiune, şi anume, o succesiune organizată, 5 continuitate articulată, ale cărei legături au [1 Sens care este însuşi obiectul inteligibili-i isteriei; nu inteligibilitatea ideilor platoniciene, ci a iniţiativelor lui Dumnezeu în

timpul oamenilor, al evenimentelor mântuirii" i9.

Această istorie împrumută de la Antici – şi de la Biblie – teoria vârstelor, perioade ce reproduc, la cei mai mulţi dintre istoricii clerici, cele şase zile ale Facerii lumii – celălalt eveniment asupra căruia teologii din secolul al XII-lea se opresc pentru a reflecta dar a cărui examinare ne-ar îndepărta prea mult. Totuşi, cea de-a şasea vârstă la care a ajuns omenirea pune problemele ei: într-un paralelism curent cu cele şase vârste ale vieţii omeneşti, ea este epoca bătrâneţii. Cu toate acestea, foarte mulţi oameni, foarte mulţi învăţaţi, în secolul al XII-lea, se simt „moderni". „Cum poate fi integrată aici desfăşurarea modernă al cărei sfârşit nu pare să fie aproape 20"? Clasificare „instrument de ordonare şi posibilitate de articulări, această perspectivă asupra istoriei este chiar de pe atunci un motiv de neliniște şi de cercetare.

Apare, de asemenea, ideea că istoria este făcută din transferuri. Istorie a civilizaţiilor, ea este un şir de „translationes". Din această noţiune de „translaţio" sunt foarte cunoscute două aspecte: în ordine intelectuală, teoria potrivit căreia ştiinţa a trecut de la Atena la Roma, apoi în Franţa şi, în cele din urmă, la Paris, unde, din şcolile urbane, se va naşte cea mai celebră universitate: „translaţio studii" pe care Alcuin crezuse că a putut-o repera încă din perioada carolingiană21 – într-un mod mai general, istoricii cred că asistă la o mişcare a civilizaţiei dinspre Est spre Vest. Naţionalismele născânde o vor opri într-o anumită ţară: Otto von Freising în Imperiul germanic, Orderic Vital la normanzi, şi, în secolul al XIV-lea, Richard de Bury în Ma

— Otto von Freising, istoric şi episcop german (1114 7 – 1158), fiul margrafului Leopold IV de Austria. A scris o Cronică (până în 1146) şi lucrarea care avea să-l facă adesea citat, *Gesta Frederici I*

rea Britanie22. Toate aceste pseudoexplicaţii (secolul nostru a văzut altele, de la Spengler la Toynbee) sunt semnificative. Oricum, ele asigură legătura între sensul timpului şi sensul spaţiului, noutate mai revoluţionară decât poate să pară la prima vedere, şi de mare importanţă pentru negustor.

O prefigurare a economiei politice pozitive se află în *Polycraticus* de John of Salisbury: „Ne face să presimţim evoluţia care… va proclama autonomia formelor naturii, a metodelor spiritului, a legilor societăţii… Depăşeşte moralismul oglinzilor prinţilor, pentru a inaugura o ştiinţă a puterii, într-un Stat conceput ca un corp obiectiv,

într-o administraţie bazată pe funcţii mai curând decât pe omagii feudale". 23 Fapt semnificativ: în concepţia lui organicistă despre Stat, Salisbury socoteşte că picioarele care susţin întregul corp şi îi îngăduie să meargă sunt muncitorii rurali şi lumea meseriilor 2/. I!

Ce se întâmpla cu negustorul? Devine un personaj ce face afaceri complicate şi întinse, în spaţiul hanseatic şi, mai mult decât atât, în spaţiul mediteranean dominat de negustorul *imperatoris* (istoria împăratului Frederic I Barba-rosa, pe care îl însoţise în Italia). Orderic Vital, istoric francez (1075 – 1143?). Istoria ecleziastică scrisă de el (13 cărţi editate între 1838 şi 1955) conţine numeroase date privitoare la normanzi, date culese de el de la cavaleri şi pelerini, sau în cursul călătoriilor pe care le-a făcut. Este unul din cei mai buni istorici din secolul al XII-lea.

Richard de Bury (sau Richard Aungerville) – 1287 – 1345 –, bibliofil englez şi autor al lui *Phi-lobiblon*, un tratat despre păstrarea şi studierea cărţilor. A fost în serviciul lui Edward of Windsor (viitorul Edward III), poate chiar tutorele acestuia pentru câţiva ani. A trăit în anturajul regal. A lăsat o mulţime de scrisori. *Philobiblon* a fost scris de pe poziţia „colecţionarului" de cărţi, dar cartea este remarcabilă şi prin calităţile ei stilistice. (N.T.)

e/9

I, care îşi precizează tehnicile şi îşi intentaculele, din China, unde se duce) Polo, la Bruges şi Londra, unde se inză şi îşi stabileşte misiţii23. Şi ţăranul, la început el se supune, în ac-tea lui profesională, timpului meteorolo-ciclului anotimpurilor, imprevizibilităţii iperiilor şi cataclismelor naturale. În domeniu, multă vreme n-a existat decâtitatea de supunere la porunca naturii şi Dumnezeu, iar ca mijloc de acţiune, doar dunea şi practicile superstiţioase. Dar, se organizează o reţea comercială, timpul Le obiect de măsurat. Durata unei călăto-e mare sau pe pământ dintr-un loc în problema preţurilor care, în cursul unei Iaşi operaţii comerciale, se ridică sau ce-i, sporesc sau micşorează beneficiile, du-muncii artizanale şi muncitoreşti, pentru negustor care, mai totdeauna, este tot-*i* un om ce dă altora de lucru – toate ea se impun şi mai mult atenţiei lui, deobiect de reglementare tot mai precisă, ui că reia baterea monedei de aur, întrea semnelor monetare, complicarea openilor de schimb, rezultat al acestui soi de italism dar şi al diversităţii monedelor I şi al fluctuaţiilor născânde pe care leiză nu numai variabilitatea cursului co-ual al banilor, dar chiar, încă de pe ci,

primele „mişcări" monetare, adică primăsuri inflaţioniste şi mai-rar deflaţio – toată această lărgire a domeniului etar cere un timp măsurat mai binzi. îeniul schimbului, în momentul în care; ocraţia traficanţilor urmează celei a celor >at moneda în Evul Mediu, prefigurează) ul Bursei, unde minutele şi secundele vor şi vor desface averi.

tatutele corporaţiilor precum şi documen-propriu-zis comerciale – registre de soco-relaţii de călătorie, practici de comerţ 27 şi acele scrisori de schimb 28 care încep să se răspândească prin bâlciurile din Champagne, devenite în secolele XII-XIII un fel de „clea-ring-house" al comerţului internaţionalffl – totul arată să justa măsurare a timpului are o importanţă crescândă pentru bunul mers al afacerilor.

Pentru negustor, mediul tehnologic suprapune un timp nou, măsurabil, adică orientat şi previzibil, timpului veşnic reînceput şi, totodată, perpetuu imprevizibil al mediului natural.

Iată, printre altele, un text concludent30. Guvernatorul regal din Artois, în 1355, îi autorizează pe locuitorii din Aire-sur-la-Lys să construiască un turn ale cărui clopote aveau să sune orele pentru tranzacţiile comerciale şi pentru lucrul muncitorilor postăvari. Folosirea, în scopuri profesionale, a unei noi măsuri pentru timp, este indicată aici în mod limpede. Instrument al unei clase „de vreme ce numitul oraş este cârmuit de meseriaşii postăvari", prilej pentru noi de a vedea cât de adânc evoluţia structurilor mentale şi expresiile lor materiale se înserează în mecanismul luptei de clasă, orologiul comunal este un instrument de dominaţie economică, socială şi politică a ne-pustorilor ce cârmuiesc comuna. Şi, pentru a-i sluji, apare necesitatea unei măsurări riguroase a timpului, căci, în postăvărie, „este bine ca cei mai mulţi dintre muncitorii zilieri – proletariatul din ramura textilă – să vină la lucru şi să plece de aici la ore fi*xe"*. Începuturi ale organizării muncii, schiţări timpurii ale tavlorismului în care Georges Friedman a văzut tot un Diiternic instrument de clasă31. De ne atunci, se conturează „cadenţele infernale".

Acest timp, care începe să se raţionalizeze, se şi laicizează totodată. Mai mult din motive Practice decât din motive teologice, care în realitate se află la bază, timpul concret al Bisericii este, adaptat după Antichitate, timpul clericilor, ritmat de slujbele religioase, de clopotele care le anunţă, indicat la rigoare de cadrane solare, neprecise şi schimbătoare, măsurat uneori de grosolanele clepsidre. Acestui timp al

Bisericii, negustorii şi meseriaşii îi substituie timpul măsurat mai exact, pentru a fi folosit atât pentru treburile profane cât şi pentru cele laice, timpul orologiilor. Orologiile acestea ce se înalţă pretutindeni în faţa clopotniţelor bisericilor semnifică marea revoluţie a mişcării comunale în ordinea timpului. Timp urban mai complex şi mai rafinat decât timpul simplu al satelor măsurat cu clopotele rustice pentru care Jean de Garlande ne dă, la începutul secolului al XIII-lea, o etimologie fantezistă dar revelatoare: „Campane dicun-tur a rusticis qui habitant în campo, qui ne-sciant judecare horas nisi per campanas32".

O altă schimbare la fel de importantă snegustorul descoperă preţul timpului atunci când explorează spaţiul, căci, pentru el, durata esenţială este aceea a străbaterii unui drum. Însă, pentru tradiţia creştină, timpul nu era „un fel de dublură a spaţiului şi nicio condiţie formală a gândirii". De această dificultate se vor lovi teologii, tocmai acum – secolele XII-XIII – când introducerea gândirii aristotelice le va cere să rezolve problemele raporturilor dintre timp şi spaţiu.

Cucerirea, de către negustorul medieval, a timpului şi, totodată, a spaţiului ar merita să reţină mai mult atenţia istoricilor şi a sociologilor Artei. Pierre Francastel, într-o carte devenită clasică, a arătat legătura dintre pictură şi societate, precum şi presiunile tehnice, economice şi sociale ce pot distruge un spaţiu plastic" 33. Odată cu perspectiva, pictura medievaăă-ctescoperă timpul tabloului. Secolele precedente au reprezentat diferitele elemente pe acelaşi plan, potrivit viziunii ce mi cunoaşte servituţile timpului şi ale spaţiului, excluzând atât adâncimea cât şi succesiunea. Diferenţele de mărime nu exprimau decât ierarhia condiţiilor sociale şi a demnităţilor religioase. Erau juxtapuse, nesocotind întreruperile în timp, episoade succesive care, laolaltă, constituiau o istorie ferită de capriciile timpului, determinată, chiar de la început, în toate fazele ei, de voinţa lui Dumnezeu. De acum înainte, perspectiva, chiar dacă nu este decât o nouă schematizare, chiar dacă presupune o viziune care nu este „naturală" dar care răspunde postulatului unui ochi abstract, traduce rezultatul unei experienţe ştiinţifice, este expresia unei cunoaşteri practice a unui spaţiu în care oamenii şi obiectele sunt cunoscute succesiv – potrivit unor etape ce pot fi măsurate cantitativ – prin demersurile umane. Tot astfel, pictorul îşi reduce tabloul sau fresca la unitatea temporală a unui moment izolat, se leagă de instantaneu (pe care îl va fixa, în cele din urmă, fotografia), pe când timpul, am putea spune timpul

romanesc, este restituit în ciclurile murale în care, mai ales pictura florentină, patronată de aristocraţia negustorească, manifestă progresele ei cele mai strălucite. Triumfă portretul, care nu mai este imaginea abstractă a unui personaj reprezentat prin simboluri, semne ce materializează locul şi rangul hărăzite de Dumnezeu, ci redarea individului surprins în timp, în concretul spaţial şi temporal, nu în esenţa lui eternă, ci ca fiinţă efemeră pe care tocmai arta, în noua ei funcţie, trebuie s-o imortalizeze. Dar, pe lângă acestea, şi tot tardiv, câte cercetări, ezitări, compromisuri, câte încântătoare fantezii, ca în *Miracolul Împărtăşaniei* de Paolo Uccello, aflat la Urbino, unde tratarea originală a spaţiului din predelă îi dă totodată pictorului prilejul să decupeze spaţiul povestirii salvând atât continuitatea întâmplării cât şi unitatea episoadelor 3 \ Acest timp al negustorului este măsurabil, iar mecanizat, dar şi discontinuu, tăiat de Prin, de momente moarte, afectat de accele-ai" i sau de încetiniri – adesea în legătură cu întârzierea tehnică şi importanţa datelor naturale: ploaia sau seceta, liniştea sau furtuna, au incidenţe puternice asupra preţurilor. În această mă leabilitate a timpului, care nu exclude inexorabilitatea scadenţelor, se situează câştigurile şi pierderile, marjele beneficiare sau deficitare; aici acţionează inteligenţa, dibăcia, experienţa, şiretenia negustorului.

Dar ce este timpul Bisericii? Negustorul îl reţine ca pe un alt orizont al existenţei sale. Timpul în care acţionează profesional nu este acelaşi cu cel în care trăieşte din punct de vedere religios. În perspectiva mântuirii, el se mulţumeşte să accepte învăţăturile şi directivele Bisericii. De la un orizont la celălalt, zonele de întâlnire nu se ating decât exterior. Din ceea ce câştigă, negustorul îşi dă obolul pentru operele de binefacere. Fiinţă ce dăinuie, el ştie că timpul care îl duce către Dumnezeu şi către eternitate este şi el susceptibil de opriri, de căderi, de accelerări. Timp al păcatului şi timp al iertării. Timp al morţii în această lume înainte de înviere. Uneori grăbeşte lucrurile prin retragerea finală într-o mânăs fire, alteori, şi aceasta se întâmpla de obicei, el adună reabilitările, faptele bune, donaţiile pioase, la ceasul când ameninţă trecerea, întotdeauna înfricoşătoare, în lumea cealaltă35.

Între timpul natural, timpul profesional, timpul supranatural, există deci diferenţe esenţiale, dar, totodată, şi coincidenţe întâmplătoare. Revărsarea apelor devine subiect de speculaţie

raţională, bogăţiile bazate pe nedreptate deschid porţile cerului. Trebuie să eliminăm aşadar din psihologia negustorului medieval bănuiala de Ipocrizie. Tot astfel, pentru el, sunt legitime, deşi din motive diferite, scopurile urmărite în perspective schimbate: câştigul şi mântuirea. Însăşi această schimbare de perspectivă îngăduie să te rogi lui Dumnezeu pentru succesul afacerilor. În secolul al XVI-lea

V 1".

şi mai târziu, negustorul protestant, de pildă, hrănit cu Biblia, deosebit de grijuliu faţă de învăţăturile Vechiului Testament, va continua să confunde cu uşurinţă, însă într-o lume unde s-a creat obiceiul de a le distinge, proiectele Providenţei cu prosperitatea propriei sale averi 3G.

Maurice Halbwachs, în pagini pătrunzătoare 37, a afirmat că, într-o societate, existau tot atâtea timpuri colective câte grupuri distincte, a negat că un timp unificator ar fi putut să se impună tuturor grupurilor şi a redus timpul individual la a nu fi decât punctul de convergenţă, în conştiinţă, a timpurilor colective. Trebuie să dorim cu tărie să se facă o anchetă exhaustivă care să arate, într-o societate istorică dată, jocul, între structurile obiective şi cadrele mentale, între aventurile colective şi destinele individuale, al tuturor acestor timpuri în cadrul Timpului. Ar începe astfel să se limpezească însăşi materia istoriei şi ar putea începe să retrăiască, în trama existenţei lor, oamenii, acest vânăt al istoricului 38. Să ne mulţumim să schiţăm, în interiorul acestui joc, demersul negustorului medieval.

Acestui negustor, deprins să acţioneze în „durate puse oarecum ca nişte etaje unele peste altele" 39, şi care nu este încă obişnuit, prin raţionalizarea comportamentului şi a gândirii sale, sau printr-o analiză introspectivă, să se armonizeze şi să se simtă sau să se vrea unul, Biserica îi va deschide căile unei unificări a conştiinţei, prin evoluţia confesiunii; căile unei coerenţe a comportamentului, prin dezvoltarea unei legislaţii canonice şi a unei reflecţii teologice-morale asupra camerei. Această schimbare hotărâtoare în structul mentale ale omului occidental începe în secolul al XII-lea. Abélard este cel care, sub

° formă elaborată, deplasează centrul peniten

& de la sancţiunea exterioară către căinţa inenoară şi deschide omului, prin analiza inenţiilor, câmpul psihologiei moderne. Secolul al XIII-lea dă mişcării o forţă irezistibilă. La aceeaşi epocă, Ordinele de călugări cerşetori descoperă un spaţiu misionar în Afriea şi în Asia –

tot acolo unde negustorul găsise mai înainte orizonturile unei lărgiri a activităţii lui – şi un front pionier în conştiinţa omului. Ele înlocuiesc cărţile despre ritualul penitenţei din Evul Mediu timpuriu, mijloace de acţiune pastorală extravertită, bazată pe tarife de sancţiuni, cu manualele de confesori, instrumente introvertite de apostolat, orientate înspre cercetarea înclinărilor lăuntrice către păcat sau răscumpărare, ele însele ancorate în situaţii profesionale şi sociale concrete. Pentru ele, demonul ia mai puţin înfăţişarea celor şapte păcate capitale şi apare mai ales în numeroasele ofense aduse lui Dumnezeu, fiecare meserie sau grup având mijloace proprii de-a o face. Odată cu ele, pentru negustor, nu mai există nicio scăpare: timpul mântuirii şi timpul afacerilor se întâlnesc în unitatea vieţii individuale şi colective.

Nu avem competenţa să examinăm amănunţit în ce fel, în această conjunctură, la capătul unei călătorii în care manuscrisele arabe joacă un rol tranzitar capital, contribuţia gândirii elenice înrâureşte elaborarea unui nou mod de a vedea problema timpului/10.

Părintele Chenu a arătat în mod magistral cum, încă din secolul al XII-lea, alături de platonisme şi, chiar de pe atunci, de aristotelisme, teologia greacă, mai ales odată cu Ioan Damaschinul, comunică teologiei occidentale o mişcare majoră 41.

Să amintim că, prin tradiţie, concepţia elenică despre timp a fost opusă concepţiei creştine. O. Cullmann spunea că „întrucât grecii nu concepeau timpul ca o linie dreaptă, câmpul de acţiune al Providenţei nu poate fi istoria în ansamblu, ci numai destinul indivizilor. Istoria nu este supusă unui, telos. Pentru a-şi satisface nevoia de revelaţie şi eliberare, omul nu poate face altceva decât să recurgă la o mistică unde timpul nu există şi care se exprimă cu ajutorul conceptelor spaţiale” 12. Se ştie că Renaşterea şi, ca să luăm din epoca modernă un exemplu de gânditor marcat de elenism, Nietzsche, vor regăsi acel sens elenic al timpului ciclic, al veşnicei reîntoarceri – sau al timpului heraclitean dacă nu chiar platonician: „un timp al purei mobilităţi”. Să nu reţinem decât faimoasa definiţie aristotelică a timpului: „timpul este numărul mişcării”, pe care o reia sfântul Toma, dar, după cum susţin unii, într-un sens foarte deosebit, în măsura în care „trecerea de la virtualitate la act nu avea neapărat ceva temporal”. Ni se pare că această opoziţie trebuie atenuată. Fără îndoială, aşa cum a arătat limpede Étienne Gilson, „în lumea eternă a lui Aristotel, care durează

în afara lui Dumnezeu şi fără Dumnezeu, filosofia creştină introduce distincţia dintre esenţă şi existenţă" 43. Dar, aşa cum Bergson n-a avut dreptate când l-a învinuit pe Aristotel de a fi „reificat" mişcarea, iar Descartes n-a luat cu adevărat în râs definiţia artitotelică a mişcării de vreme ce amândoi nu judecau decât după nişte caricaturi ale scolasticii tardive, tot astfel nu este sigur că sfântul Toma l-a trădat pe Aristotel atunci când a văzut în mişcare „un anumit mod de a fi" şi a redat totodată timpului atât plasticitatea, întâmplătoare dar măsurabilă, cât şi esenţialitatea lui fundamentală.

Aici se află, în tot cazul, baza teoretică – teologică, metafizică şi ştiinţifică laolaltă – a unei întâlniri între timpul Bisericii şi timpul oamenilor ce acţionează în lume, şi, în primul rând, în profesia lor.

Până şi un franciscan, aşa cum este autorul extului pe care l-am citat la începutul acestui

tudiu, înţelege, fără să dea motivele teoretice.

— ja nu poate fi acceptată opinia tradiţională după care „timpul nu poate fi vândut". Toată practica confesională şi elaborarea ei canonică în secolul al XIII-lea caută justificarea adevărată a activităţii negustorului – deşi se străduie să o închidă în limitele unei reglementări în care, încă de pe atunci, prea adesea, religia se deteriorează şi devine moralism cazuistic, şi s-o menţină în cadrul unei tradiţii ce trebuie neapărat respectată. Astfel, cu prilejul unor cazuri de conştiinţă şi al unor probleme minore, dar concrete şi tipice, slăbeşte ideea despre imuabilul timp al Vechiului Testament şi al gândirii iudaice. Alături de supleţea adusă în condamnarea a tot ceea ce poartă numele de camătă *v*\ comportând aspecte temporale evidente – „considerânda sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que frequenter ce-curunt ex hoc quod vendunt ad tempus" spune maestrul nostru într-o exprimare curentă dar revelatoare – timpul postului, al abstinenţei, al odihnei de duminică, nu mai sunt prescripţii ca atare, ci, faţă de necesităţile profesionale, mai cuirând recomandări 43.

În tot cazul, falimentul concepţiei tradiţionale despre timp proprie teologiei creştine va duce cu sine, în secolele XIV-XV, acest nou echilibru pe care teologii, canoniştii şi moraliştii din secolul al XIII-lea începuseră să-l elaboreze sub influenţa majoră a ordinelor de călugări cerşetori – în cadrul unei reconsiderări mai generale a lui „homo faber" impusă de noile date socio-economice ale tehnicilor înfăptuirii – problemă ce depăşeşte cadrele subiectului nostru.

Cu scotiştii şi oceamiştii, timpul este situat în domeniul hotărârilor imprevizibile ale lui Dumnezeu atotputernic. Cu misticii, cu Maestrul Eckhart şi Johann Tauler/16, orice durată se află confundată într-o mişcare unde fiecare creatură este „deposedată de aptitudinea de a primi durata ce-i este proprie".

Este şi acesta un aspect unde se poate vedea, aşa cum a făcut-o Cordon Leff/j7, în ce fel scolastica din secolul al XIV-lea favorizează izbucnirea Renaşterii în secolele XV-XVI: dezlănţuire şi eliberare în acelaşi timp. Eliberat şi tiran, omul Renaşterii – cel care ocupă o poziţie economică, politică sau intelectuală suficient de puternică – poate, potrivit Averii pe care o foloseşte după capacitatea acelei *virtii* ce-l caracterizează, să se ducă unde vrea. Este stăpân pe timpul său ca şi pe tot ce-i aparţine. Doar moartea îl îngrădeşte, dar surprinsă – ceea ce este viu se sileşte să surprindă ceea ce este mort înainte de a fi înghiţit de acesta din urmă – într-o perspectivă cu totul nouă în care sfârşitul devine punctul de plecare al reflecţiunii, iar descompunerea corporală trezeşte simţul duratei aşa cum a arătat de curând Alberto Tenenţi, cu ajutorul unor noi analize 18 aşa numitelor „artes moriendi" şi a gândirii umaniştilor francezi şi italieni.

De acum înainte, negustorul poate deci – la o epocă în care, fără ca structurile economice să fie fundamental schimbate, avântul cantitativ îşi lărgeşte orizontul şi îşi dilată acţiunea – să *uzeze* şi să abuzeze de timp. Rămas creştin, pe viitor el nu va putea decât cu preţul unei distorsiuni mentale şi al unei iscusinţe practice să evite ciocnirile violente şi contradicţiile între timpul afacerilor sale şi timpul religiei – deoarece Biserica se agaţă de vechile reglementări chiar şi atunci când face concesii, în chestiuni esenţiale, capitalismului ce abia se năştea şi în care ea însăşi caută să pătrundă.

IV

Printre numeroasele probleme pe care le ridică o istorie al cărei studiu aprofundat este abia sugerat în aceste pagini, ni se pare de mare importanţă să examinăm care a putut fi mpactul lucrărilor celor ce stăpâneau ştiinţa asupra evoluţiei ideilor despre timp, la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul celui de-al XIV-lea. Nici în această privinţă şcoala enţfiluit secretu, de i se a căror ** «»

maeştrii. fireşte în spateleutf

pulsivă ab a de a de Mirecourt Jean d'Autrecomt Jean acel Combes, lidan frtrecent de către ft-ediu, cridescopeni r uţi. În acestân

um ci înşişi Pu\Cinetaâizicii aristoteuce, tka 2SJâe-matematice şi ceixet.

să (l dus transforma accelerate *
dată cu r-o perspectiva
N01E

Iasca tot ce poate produce el, şi tot aşa apa. Însă nimic nu se dăruieşte pe sine mai firesc decât o face timpul; într-un, fel sau altul, lucrurile conţin timp. Aşadar, de vreme ce cămătarul vinde ceea ce aparţine în mod necesar tuturor, el dăunează întregii creaţii, în general, până şi pietrelor, prin urmare, chiar dacă oamenii n-ar spune nimic în faţa cămătarilor, pietrele ar striga de ar putea; este unul din motivele pentru care Biserica îi osândeşte pe cămătari. De unde rezultă că pe ei îi are în vedere Dumnezeu când zice: „Când voi redobândi timpul, adică atunci când timpul va fi în mâna Mea şi cămătarul nu-l va putea vinde, atunci voi judeca potrivit dreptăţii". Citat de John T. Nooman Jr., *The Scolastic Arialysis of Vsury*, 1957, pp. 43 – 44, care subliniază că Guillaume d'Auxerre a fost cel dintâi care a venit cu acest argument reluat de Inocenţiu al IV-lea (*Apparatus*, V, 39, 48; V, 19, 6). La sfârşitul secolului al XIII-lea, cel ce a scris *Tabula Exemplorum* (ed. J.T. Welter, 1926, p. 139) spune mai pe larg: „Întrucât cămătarii nu vând decât speranţa de a avea bani, adică timpul, ei vând ziua şi noaptea. Dar ziua este timpul luminii şi noaptea timpul odihnei; ei vând deci lumina şi odihna. De aceea nu ar fi drept ca ei să se bucure de lumina şi de odihna veşnică". Cf. şi Duns Scot*, în IV libros sente. ntia. rum* (Op. Oxon), IV, 15, 2, 17.

Datele cele mai preţioase se găsesc în Giovanni di Antonio da Uzzano, La *practica della mercatura*, ed. G.F. Pagnini Della Ventura, t. IV din Della

Decima... 1766, şi în *El libro di mercatantie e usanze de paesi*, ed. F. Borlandi, 1936. De exemplu, aici se poate citi că: „La Genova, banii sunt scumpi în septembrie, ianuarie şi aprilie, fiind vremea plecării corăbiilor... la Roma, sau acolo unde se află papa, preţul banilor variază după numărul dregătoriilor ecleziastice vacante şi al deplasărilor papei care urcă preţul banilor pretutindeni unde se află el... la Valencia, banii sunt scumpi în iulie şi în august din pricina griului şi a orezului... la Montpellier, sunt trei târguri care duc la o mare scumpire a banilor".

Citat de J. Le Goff, Marchands *et* banquiers *du*
Moyen Âge, 1956, p. 30. Pentru speculaţiile privitoare la rapiditatea informaţiilor, cf. P. Sardella.
Nouvelles et *speculations* a *Venise* au *debut du*
XVI-e *siècle*, 1949.
Cf. G. Post, R. Kay, *The medieval heritage* of *a Humanistic Ideal*: „*Scientia donum Dei est, unde vendi non* potest", în *Traditio*, II (1955), pp. 196
24, şi J. La Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, 1957, p. 104 sqq.
5 – O. Cullmann, Te-mps et *histoire* dans *le chris-tianisme primitif*, 1947, p. 35. Gerhard Delling, *Das*
Zeitverstănânis des *Neuen Testaments*, 1940, citat *ibid.*, p. 35, nota 2.6. O. Cullmann, op. cit., *p.* 32.
I. Ibid., p. 93.
— *Ibid.*, p. 93.
— *Ibid.*, p. 111.
10. Ibid., p. 152.
II. Despre milenarism, Ray C. Petry, *Christian*
*Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications oi Some Selected Aspects în Christian Eschatalogy to a. d. 150*0, 1956, rămâne teoretic. Se mai poate consulta şi E. Waldsein, *Die eschatalogische Ideengruppe*: *Antechrist, Weltsabbat.*
Weltende und Weltgeschichte, 1896, şi chiar şi Tommaso Malvenda, De *Antichristo*, Roma, 1604, ed. a
3-a, 1647. Gordon Lefi a opus probleme de istoric („În search of Millenium", Past *and Present*, 1958, pp. 89 – 95) lucrării abstracte a lui Norman Cohn.
The Pursuite *of* the *Millenium*, 1957, trad. fr. *Les* fanatiques de *l'Apocalypse*, Paris, 1962.
— Asupra raporturilor dintre ereziile medievale şi clasele sociale opiniile sunt divergente. Aspectele sociale sunt minimalizate de Părintele llarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo* XI *nell'Europa occidentale*
(Studi greg. raccolti da G.B. Borina, II, 1947, pp.
43 – 101) şi A. Borst, Die *Katharer*, 1953. În sens contrar: G. Vilpe, *Movimenti religioşi* e *sette ereticali nella società medievale italiana*, 1922, şi interpretările marxiste ale N. Sidorova, „Mişcările ere tice populare din Franţa în secolele XI-XII" (în limba rusă) în *Srednie*

Veka (Evul Mediu). 1953, şi

E. Werner, Die *gesellschaftuchen* Grundlagen *der Klosterreform im 11*. Jahrhundert, 1955. Sinteza lui

R. Morghen în Medivo *Cristiana*, 1951, p. 212 sqq.

şi în *Relazioni* de la al X-lea Congres internaţional al Ştiinţelor istorice. Roma, 1955, t. III, p. 333 sqq.

Eseul sugestiv al lui Charles P. Bru, „Sociologie du catharisme occitan" în *Spiritualité* de *l heresie*: *Le Catharisme*, 1 vol. sub direcţia lui R. Nelli, 1953.

G. Poulet, Études *sur* le *temps humain*, 1949.

B. Bloch în *Annales* d'histoire *économique el sociale*, 1936, p. 532.

H. I. Marrou, L'Ambivalence *du* temps *de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. Pentru problema timpului la sfântul Augustin se va consulta, în cu legerea: Augustinus *Magister*, Congresul internaţio nal augustinian. Paris, 21 – 24 septembrie 1954, 3 vol.

1955, J. Chaix-Ruy, *La Citi de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, pp. 923 – 931; R. Gillet, O.S.B., *Temps et exemplarisme chez saint Au gustin*, pp. 933 – 941; J. Hubaux, Saint *Augustin et la crise cyclique*, pp. 943 – 950.

— E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauung în ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreihung*.

1918; H.X. Arquillière, UAugustinisme *politique*.

1934.

— CI P. Rousset, „La conception de l'histoire à l'époque feodale", în *Melanges Halphen*, p. 623

633: „Noţiunea de durată, de precizie era necunoscută oamenilor din epoca feudală" (p. 629); „gustul pentru trecut şi nevoia de a fixa epocile sunt însoţite de dorinţa de a nesocoti timpul" (p. 630); „la ori ginea Cruciadelor se manifestă acelaşi sentiment;

cavalerii vor. suprimând timpul şi spaţiul, să le vească în călăii lui Cristos" (p. 631). Autorul se face ecoul lui M. Bloch care a descoperit, în epoca medievală, „o mare indiferenţă faţă de timp" (La *Société feodale*, *t*. I, p. 119). Despre Otto von Freising, cf. H.M. Klinkenberg, „Der Sinn der Chronife Ottos von Freising", în *Aus Mittelalter und Neuzeit*. Gerhard Kullen *zum* 70 *Geburtstag dargebracht*, 1957.

83 – 76.

11. M.-D. Chemi, „Conscience de l'histoire et theo-loţne". ta *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du* Moien *Age*, 1954, pp. 107 – 133; reluat în *La Théologie au XU-e siècle*, 1957, pp. 62 – 89. Să-l reamintim pe E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, ed. a 2-a, 1948, cap. XIX: „Le Moyen Âge et l'Histoire", pp. 365 – 382. Despre doi „istorici" din secolul al XII-lea, cf. R. Daly, „Peter Comestor, Master of Histories", în *Speculum*, 1957. pp. 62 – 72 şi H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, 1955.

M.-D. Chenu, op. cit., pp. 210 – 220: „L'Ancien

Testament dans la théologie medievale". Lucrarea lui B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle*

Ages, 1940, ed. a 2-a. 1952, este fundamentală. Aspectul simbolic al gândirii creştine în secolul al

XII-lea a fost prezentat de M.M. Davy, *Essai sur* la Symbolique *romane*, 1955, care nu pune în valoare decât partea cea mai tradiţională a teologiei din secolul al XII-lea.

M.-D. Chenu, op. cit., pp. 66 – 67.

Ibid., p. 76.

Cf. E. Gilson, *Les Idées et les lettres*, p. 183

sqq. şi P. Renucci, L'Aventure *de* l'humanisme *europeen au Moyen Âge*, pp. 138 sqq. „Translatio-studii" franco-italiană.

32. M.-D. Chenu, op. cit., pp. 70 – 80.

23. Ibid., p. & 6.

— 24. Cf. H. Liebeschutz, *Medieval Humanism in the Ufe* and *Writings* of *John* of *Salisbury*, 1950.

25. Vederi de ansamblu despre negustorul medieval în Y. Renouard, Les *Hommes d'affaires italiens* au *Moyen Âge*, 194S; A. Sapori. Le Marchand itam *Moyen Âge*, 1952; J. Le Goff, *Marchands et iiers du Moyen Âge*, 1956.

Despre problema monetară în Evul Mediu, M.

I, *Esquisse d'une histoire monetaire de l'Europe* ima, 1954); C.M. Cipolla, *Money*, Prices *and*ization *in the* Mediterranean *World*, *V-th to*

— *Th* e, 1956. T. Zerbi, Moneda *effettiva* e *modi conto nelle fonti contabili di storia* econo

1955; R.S. Lopez, *Settecento anni fa*: *11 îi*

all'oro nell'Occidente *duccentesco*, 1955.

Cf. J. Meuvret, „Manuels et traites à l'usage negociants aux premières époques de l'âge moe", în *Études d'Histoire moderne et*

contempo-e, t. V, 1953.

Cf. R. de Roover, *L'Évolution de la lettre de ige*, 1953.

I. Cf. R.H. Bautier, „Les foires de Champagne. herches sur une evolution historique", în *Re-ils de la Société Jean Bodin*: *La Foire*, 1953, pp. – 147.

Publicat de J. Rouyer, Aperçu *historique sur \x cloches du beffroi d'Aire*. *La bancloque* et *le neron*. P.J.I., pp. 253 – 254; G. Espinas el. H. Pine, *Recueil de documents relatifs à l'Histoire de dustrie drapvere en Flandre*, t. I, 1906, pp. 5 – 6.11. G. Friedmann, „Frederic Windslow Taylor: stimisme d'un ingenieur", în *Annales d'Histoire momique et sociale*, 1935, pp. 584 – 602.12. Despre măsurarea timpului şi despre orologii; i interesante, dar care trebuie adesea corectate cu informaţie mai precisă, în Lewis Mumford, *Tech-que et Civilisation*, 1934, trad. fr. 1950, pp. 22 sqq; celentă relatare în Y. Renouard. op. cit., pp. 190 – 2. Să ne reamintim totuşi că, şi în acest domeniu, ogresele hotărâtoare nu se vor produce decât înipând cu secolul al XVI-lea. A.P. Usher exage – ază, cu toate acestea, în sens invers când declară: rhe history of clocks prior the XVT-th century is irgely a record of essentially empirical achieve-îents" în *A History of Mechanical Inventions*, ed. 2-a, 1954, p. 304. Cf. A.C. Crombie, *Augustine to alileo*. *The History of Science*. *A.D. 400 – 1650*, ed. 2-a, 1957, pp. 150 – 151, 183, 186 – 187.

— Dintr-o literatură foarte bogată, să reţinem, pentru docu-nentare, F.A.B. Ward, Time *Measurement*, 1937, i, din plăcere, amuzanta lucrare de vulgarizare a ui F. Le Lionnais, Le *Tevips*, 1959. Fraza lui Jean le Garlande este extrasă din al său *Dicţionarius*, ed. 3 eraud, p. 590.

— Se ştie că psihologii au insistat asupra dobândirii concomitente de către copil a noţiunilor temporale şi spaţiale (J. Piaget, *Le Develop-pement* de *la notion* de *temps* chez *Venfant*, 194 fi, pp. 181 – 203; P. Fraise, *Psychologic du temps*, 1957, pp, 277 – 299; Ph, Malrieu, „Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant", Journal *de Psychologie*, 1956, pp. 315 – 332).

Pierre Francastel, Peinture *et Société*, Naissance et *destruction* d'un *espace plastique*. De *la*

Renaissance au Cubisme, 1951.

Despre legăturile dintre reprezentaţiile teatrale şi tabloul lui Uccello, cf. P. Francastel, „Un mystère parisien illustre par Uccello: le miracle de l hoştie d'Urbino", în *Revue archéologique*, 1952, pp. 180 –

191.

Exemple mai ales în J. Lestocquoy, *Les Villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernement des pa* triciens (*XI-e – XV-e's.*), 1952, pp. 204 sqq.: „Les patriciens et l'Evangile".

Ştim bine că studiile recente de detaliu ne duc la nuanţarea şi corectarea considerabilă a tezelor clasice enunţate de Max Weber, Die *protestantische*

Ethik und *der* Geist *des Kapitalismus*, 1920, şi de

R. H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism*.

1926.

3 T „La mémoire collective et le temps", *Cahiers interna*tionaux *de Sociologie*, 1947, pp. 3 – 31.

R< Mandrou a amintit (*Annales*, 1960, p. 172)

exigenţele istoricului şi vechile sugestii ale lui M.

Bloch, opuse recentelor lucrări ale unor filosofi care se gândesc prea puţin la istoria concretă.

G. Poulet, op. cit. p. vi, după *Duns Scot*, *Quest*.

Quadl. p. 12.

În afara lucrărilor generale de istoria filosofiei şi a ştiinţei, asupra rolului arabilor se va consulta A. Mieii, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. II. *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, 1946 şi F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, 1956. Despre un aspect precis: E.

Wiedemann, *Vber die Uhren im Bereich der* Islamischen *Kultur*, 1915.

M.-D. Chenu, op. cit., cap. XII şi XIII: „L'entrée de la théologie grecque et orientale", pp. 274

322.

O. Cullmann, op. cit., p. 36; cf. L. Laberthonniere, *Le Realisme chrétien et l'idealisme grec*, 1904

Şi J. Guitton, *Le Temps et Veternite chez Plotin et chez saint Augustin*, 1933.

*3. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, ed. a 2-a, 1948, p. 66. A se vedea tot începutul capitolului IV: „Les Stres et leur contingence", pp. 63 sqq.

44. Cf. G. Le Bras, Art. „Uşure" în *Dictionnaire de jneologie Catholique*, t. XV. partea a II-a. 1950, col.

«46 – 2372; B.N. Nelson, *the idea of Usury: from* r oal

Brotherhood to *Universal Otherhood*, 1949 și *udarea citată* a lui John T. Noonan Jr.

*5. Joannès Andreae (1270 – 1348), profesor de drept ionic la Bologna, în tratatul său *De regulis Juris*.

I

art. „Peccatum", 12 (citat de John T. Noonan Jr., op. cit., p. 66) declară că argumentul potrivit căruia timpul nu poate fi vândut este „frivol", deoarece numeroase contracte comportă o perioadă de timp, fără să se poată spune că implică o vânzare a timpului. De acum înainte, mecanismul operaţiunilor comerciale este, aşadar, mai bine cunoscut de doctorii în teologie care îl înţeleg într-o perspectivă propriu-zis tehnică.

46. M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pedagogie* spirituelle *de* Jean *Tauler*, 1955.

4 T Gordon Leff, „The XIV-th century and the decline of Scholasticisme", în *Past and Presant*, nr. 9, aprilie 1956 pp. 30 – 41. *ld*. *Bradwardine and the Pelagians*, 1957.

A. Tenenţi, *La Vie et la mort a travers l'art du*, XV-e *siècle*, 1952 şi II *senso della morte e l'amore della vita del Rinascimento*, 1957, cap. îi „Îl

senso della durata", pp. 48 – 79.

A. Combes, Conclusiones *de* Jean *de Râpa*.

T «xt critic cu introducere şi note, 1956.

Bibliografia cea mai recentă ap. A.C. Crombie, op. cit., ed. a 2-a, 1957, pp. 414 – 416. Vor fi consultate mai ales lucrările lui M. Clagett, A. Koyre.

A. Maier, C. Michalsky. La acestea vor fi adăugate studiile lui G. Beaujouan şi schiţa lui din Histoire générale des *Sciences*, t. 1, La *Science* antique *et medievale*, publicată de R. Taton, 1957. Despre originile acestui curent, H. Shapiro, „Motion, Time and

Place according to William Ockham", *Franciscan*

Studies, 1956.

S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*.

1936, şi *idem* „Les precurseurs musulmans de la theorie de l'impetus", în *Archeion*, 1938.

TIMPUL MUNCII

ÎN „CRIZA" DIN SECOLUL AL XIV-lea: DE LA TIMPUL MEDIEVAL LA TIMPUL MODERN *

Fiorenza, *dentro della cerchia antica*, *ond el la toglie ancora e terza e nona*, *şi stava în* pace, *sobria e pudica*.

(DANTE, *Divina Commedia*, *Paradiso*, XV, 97 – 99).

Au fost comentate şi răscomentate două pasaje din *Divina Covimedia* în care s-a căutat – zadarnic, se pare – o descriere de orologiu mecanic2. Li s-a acordat mai puţină atenţie versurilor din cântul XV din Paradisul, care prezintă totuşi măsurarea timpului în adevăratul ei context istoric: nu cel al tehnicii, ci cel al societăţii globale 3.

Prin gura lui Cacciaguida, Dante, acest *lăudator temporis* acti4, face din străvechiul clopot de la Bădia, de pe *mura vecchie* din secolele XI-XII, care suna *terţia* şi *nona* şi marca începutul şi sfârşitul zilei de lucru la Florenţa 5, simbolul, însăşi expresia unei epoci, a unei societăţi – în structurile ei economice, sociale, mentale.

Însă, în Florenţa care se schimbă şi se dilată, începând cu 1284, în cercul nou al unor *mura nuove*, bătrânul clopot, glas al unei lumi ce moare, va ceda cuvântul unui glas nou – orologiul din 1354. Ce se schimbă, deci, de la unul la celălalt?

Acum şaptezeci de ani, Gustav Bilfinger, într-o carte de pionierat °, observa că istoria tehnicilor nu poate explica, singură, trecerea de la timpul medieval la timpul modern: *„Alături de punctul de vedere al istoriei tehnitior, trebuie luat în consideraţie punctul de vedere al istoriei sociale, al istoriei culturale*.

Nu este vorba doar de trecerea de la ora antică la ora modernă, ci şi de trecerea de la o împărţire ecleziastică a timpului la o împărţire laică" 7.

Care este, aşadar, în societatea laică, mediul care are nevoie de această schimbare – fundamentală, întrucât întreaga societate se modifică, odată cu transformarea cadrului şi a ritmului temporal?

Gustav Bilfinger răspunsese cândva: societatea urbană. Aş vrea doar, prin câteva observaţii şi amintind câteva fapte şi documente, să atrag atenţia asupra uneia din nevoile care au împins, în secolul al XIV-lea, societatea urbană să schimbe măsura timpului, adică însuşi timpul: necesitatea de a se adapta la evoluţia economică, mai precis, la condiţiile muncii urbane.

Unitatea de măsură pentru timpul de muncă, în Occidentul medieval, este durata unei zile, la început, ziua de muncă rurală care se regăseşte în terminologia metrologică – „le *journal* de terre" – şi, după

modelul ei, ziua de muncă urbană, definită prin referinţa schimbătoare la timpul natural, de la *răsăritul până la asfinţitul soarelui*, şi subliniată aproximativ prin timpul religios, cel din *horae canonicae*, împrumutat de la Antichitatea romană 8.

În acest cadru, conflictele izvorâte din timpul de lucru sunt rare, sau sunt provocate de un aspect special: munca de noapte. Având în vedere contextul natural şi rural, munca de noapte este un fel de erezie urbană, sancţionată în general cu interdicţii şi amenzi. În ciuda complexităţii ei, această problemă este, aşa cum a văzut foarte bine Gunnar Mick-witz °, şi un aspect al sistemului malthusian al corporaţiilor.

În mare, timpul muncii este cel al unei economii dominată încă de ritmurile agrare, o

— Suprafaţa de teren pe care cineva o putea ara într-o zi (N.T.)

economie care nu ştie ce este graba, punctualitatea sau grija pentru productivitate – este timpul unei societăţi după chipul şi asemănarea acestei economii, *sobră şi pudică*, fără pofte prea mari cu nevoi puţine, prea puţin capabilă de eforturi cantitative.

Ar fi poate o singură evoluţie, nu prea remarcată până acum. S-a semnalat că, din secolul al X-lea până la sfârşitul secolului al XIII-lea, un element din cronologia diurnă evoluează: *nona*, situată mai întâi pe la actuala oră două de după amiază, înaintează încet pentru a se fixa în jurul prânzului10. Răspunderea pentru această schimbare, o trişare într-o oarecare măsură, a fost pusă pe seama mediului monastic care ar fi suportat cu nerăbdare crescândă să aştepte atât de mult, într-o zi începută înaintea zorilor, momentul hranei şi al odihnei. Avansarea insidioasă a *nonei* ar fi deci un aspect al decadenţei monastice. Explicaţie pe care nu o găsesc confirmată de documente şi care mi se pare gratuită. O altă ipoteză mi se pare mai plauzibilă, deşi, după câte ştiu eu, nu poate fi mai bine documentată. *Nona* este şi pauza muncitorului de pe şantierul urban supus timpului clerical marcat de clopote *il*. Aici ar putea fi imaginată o presiune mai verosimilă care ajunge, prin deplasarea *nonei*, să creeze o importantă subdiviziune a timpului muncii: jumătatea de zi, care, de altfel, se va afirma în secolul al XIV-lea 12.

De la sfârşitul secolului al XIII-lea, acest timp al muncii este însă contestat, intră în criză. Ofensiva muncii de noapte, severitatea mai ales în definirea, măsurarea, practicarea zilei de lucru, în sfârşit,

conflictele sociale în jurul duratei muncii. Astfel se manifestă, în acest domeniu, criza generală din secolul al XIV-lea – progres de ansamblu la care s-a ajuns cu mari greutăţi de adaptare13. Ca şi toate celelalte, timpul muncii se transformă, se precizează, devine mai eficace nu fără greutate.

În mod curios, la început, muncitorii cer ci înşişi lungirea zilei de lucru. De fapt, acesta era un mijloc de a spori salariile, astăzi am vorbi de revendicarea de ore suplimentare.

Un ordin, din ianuarie 1315, dat la Arras, o spune limpede: o comisie mixtă de delegaţi ai calfelor postăvari şi ai ajutoarelor lor găseşte întemeiată cererea acestora din urmă care doreau *zile mai lungi şi salarii mai ridicate*.

Fără îndoială, acestei revendicări îi este dată aici o motivare tehnică, anume, *creşterea greutăţii şi a dimensiunilor stofelor*. Se poate presupune însă, în mod legitim, că, în general, acesta este un prim expedient căutat de muncitori pentru a ascunde criza salariilor – legată, de bună seamă, de creşterea preţurilor şi de deteriorarea salariilor reale ca urmare a primelor mutaţii monetare. îi vedem, aşadar, pe Filip cel Frumos autorizând munca de noapte, ordinul lui fiind reamintit şi confirmat de Giiles Haquin, starostele negustorilor din Paris, la 19 ianuarie 1322 15.

Curând însă va apărea o revendicare opusă. Patronii – cei ce dau de lucru – în faţa crizei, caută, la rândul lor, să reglementeze cât mai bine ziua de muncă, să lupte împotriva trişeriilor muncitoreşti în acest domeniu. Atunci se înmulţesc acele clopote de lucru reperate de Bilfinger la vremea lui lfi. Să amintim câteva exemple de astfel de *Werkglocken*.

La Gând, în 1324, abatele Saint-Pierre îi autorizează pe postăvari să *atârne un clopot în casa de oaspeţi pe care o construiseră de curând*, *Ungă Hoipoorte*, *în parohia Sfântul Ioan i7*.

La Amiens, la 24 aprilie 1335, Filip al VI-lea împlineşte cererea primarului şi a magistraţilor care doreau să *poată şi ei da o hotărâre ca atunci când muncitorii din numitul oraş şi din împrejurimile acestuia se vor duce în zilele lucrătoare la muncă dimineaţa*, *când vor trebui să meargă să mănânce şi când vor trebui* ftf să *se întoarcă* la *lucru după ce vor fi mâncat*; *precum şi seara*, *tind vor trebui să lase lucrul de peste zi*; *şi ca*, *prin numita hotărâre pe care o vor da*, *să poată trage un clopot atârnat din porunca lor în turnul numitului oraş*, *clopot ce este*

altminteri decât alte clopote… lă 1 La sfârşitul aceluiaşi an 1335, judecătorul din Amiens confirmă dorinţa magistraţilor ca *sunetul noului clopot* să slujească la o nouă reglementare a celor *trei meserii ale postăvăriei* – o anchetă a arătat că aşa se petreceau lucrurile la Douai, Saint-Omer, Montreuil şi Abbeville – dat fiind că vechile hotărâri privitoare la orele de muncă erau *rele* t9.

La Aire-sur-la-Lys, la 15 august 1335, Jean de Picquigny, guvernatorul comitatului Artois, dă *primarului*, *magistraţilor şi comunităţii oraşului* dreptul de a construi un turn cu un clopot special din pricina *meşteşugului postăvăriei şi a altor meşteşuguri unde trebuie mai mulţi muncitori pe zi – care vin la lucru şi pleacă la ore anumite*…20.

Ancheta noastră nu este, desigur, exhaustivă, dar este suficientă pentru a arăta că problema duratei zilei de lucru este ascuţită mai ales în sectorul textil, sector unde *criza* este mai sensibilă iar partea salariilor în preţul de cost şi în beneficiile patronilor este mai mare. Acest sector de vârf din economia medievală 21, prin vulnerabilitatea lui la criză, devine astfel domeniul de elecţiune al unui *progres* în organizarea muncii.

Textul privitor la Aire o arată limpede căci explică necesitatea noului clopot *prin aceea că pomenitul oraş este cârmuit de meşteşugul postăvăriei*… Confirmare a *contrariа*: acolo unde postăvăria nu are o poziţie dominantă, nu vedem apărând această *Werkglocke*. Fag-Jez, la vremea lui, a semnalat, pe bună dreptate, acest lucru pentru Paris 22.

Aşa se face că, cel puţin în cetăţile unde se ucrează postavul, un timp nou se aşterne ste oraş, timpul postăvarilor. Acest timp! cel al dominaţiei unei categorii sociale, 121

I

Este timpul noilor stăpâni 23. Este timpul unui nou grup lovit de criză, însă lucrurile se petrec în condiţiile ascensiunii lui sociale.

Curând de altfel, noul timp devine miza unor puternice conflicte sociale. „Takehans" şi mişcările muncitoreşti vor urmări ulterior să facă aceste *Werkglocken* să amuţească.

La Gând, la 6 decembrie 1349, o hotărâre judecătorească impune ţesătorilor să revină în oraş în următoarele opt zile, dar le îngăduie să înceapă şi să înceteze lucrul pe viitor la orei o dorite de ei 21.

La Therouanne, la 16 martie 1367, autorităţile bisericeşti sunt

silite să făgăduiască *muncitorilor*, *postăvari sau alt fel de meşteşugari*, că nu vor mai trage *niciodată clopotul muncitorilor*, *ca nu cumva din pricina vreunui clopot de soiul acesta să seiste vreun scandal sau* vreo *neînţelegere în oraş sau în* biserică25.

În faţa acestor nemulţumiri, burghezia alcătuită de postăvari ocroteşte clopotul muncii prin măsuri mai mult sau mai puţin draconice. Mai întâi, prin amendă. La Gând, între 1358 şi 1362, postăvarii ce vor nesocoti obligaţiile impuse de *weercclocken* vor fi puşi la amendă26. La Commines, în 1361, *toţi ţesătorii ce vor sosi la lucru după ce va fi sunat clopotul de dimineaţă*, *vor fi puşi la amendă şi fiecare va plăti cinci gologani parizieni*. În cazul de faţă, importanţa clopotului este bine pusă în lumină. Dacă muncitorii vor pune stăpânire pe clopot pentru a face din această faptă semnalul revoltei lor, îi aşteaptă pedepse dintre cele mai grele: o amendă de şaizeci de livre pariziene pentru cei ce vor fi pus să se tragă clopotul ca să adune lumea (*pour faire assemblee*) ca şi pentru cei ce vor fi venit înarmaţi (a *tont baston* – arma poporului – *et armeures*)! pentru cei ce vor fi pus să sune clopotul ca să îndemne la revoltă împotriva regelui, a mă".

— Moneda bătută la Paris era cu un sfert mai mare decât cea bătută la Tours. (N.T.)

gistraţilor sau a slujbaşilor ce răspund de clopot, moartea (*ce semit au perii de perdre să vie…*) *27*.

La sfârşitul secolului şi la începutul secolului următor, se vede limpede că durata zilei de muncă – nu salariul în mod direct – este obiectivul luptei muncitorilor.

Documente celebre ne arată în ce fel o categorie de muncitori aparte, deosebit de combativă mai ales în mediul urban sau suburban, într-o vreme când viile se găseau în oraşe sau la periferia acestora, muncitorii viticoli zilieri, duce, împotriva celor ce îi dau de lucru, seniori, feţe bisericeşti, burghezi, o luptă susţinută pentru reducerea zilei de muncă: lucrurile se vor termina cu un proces în faţa Tribunalului din Paris 29.

Tot astfel, documentele de arhivă 3° ne arată că au avut loc ciocniri reale pe care hotărârea dată de starostele negustorilor din Paris, la 12 mai 1359, ne lăsa să le prevedem: „*Întrucât… mai multe feluri de meşteşugari*, *de pildă ţesătorii* de in *ţesătorii de lină*, *ajutoarele de postăvari*, *cei ce spală Una*, *zidarii*, *dulgherii şi alte câteva feluri de meseriaşi care trăiesc la Paris*, *au vrut şi vor să meargă la treabă şi să*

lase lucrul la ore anumite, dar cer să fie plătiţi cu ziua, ca şi cum ar lucra toată ziua... starostele reaminteşte că ziua de lucru este fixată *de la ceasul răsăritului soarelui până la ceasul asfinţitului soarelui, şi mesele vor fi puse la ore potrivite* 31.

Documentele de la Auxerre şi de la Sens, chiar admiţând că, în acest caz, avem de a ace cu o categorie specială, ne permit să în

legem scopurile muncitorilor în lupta desinată să-i facă stăpâni pe timpul de lucru:

1 fond, este, fără îndoială, vorba de dorinţa

a fi apărat împotriva tiraniei patronale în

est domeniu, dar, mai precis, este vorba de levoia de a fi fixat, pe lângă timpul muncii.

1 timp de odihnă 32 şi, pe lângă munca sălariată reglementară, un timp pentru munca personală sau pentru munca nereglementară 33.

Acestei presiuni a timpului muncii asupra metamorfozei timpului social trebuie totuşi să-i aducem amendamente.

Mai întâi, este vorba, în general, de un timp urban, care răspunde unor necesităţi mai mari decât sunt cele ale organizării muncii. Nevoile economice se află, de bună seamă, la loc de cinste în aceste preocupări citadine: ici şi colo se vede apărând un clopot al târgului, un clopot al grânelor etc.? * Grija pentru apărarea urbană – un clopot de alarmă comunal – este şi ea primordială: stingerea (*ignitegium*), clopot al pazei oraşului. În textul citat, referitor la Aire în 1355, se spune într-adevăr că turnul de clopotniţă, construit din porunca magistraţilor pentru a pune în el clopotul muncii, a fost făcut mai întâi *pentru paza numitului oraş: să sune începerea şi încetarea lucrului şi să anunţe primejdiile şi nenorocirile, naturale sau de alt fel, ce s-ar putea abate asupra oraşului*

Mai mult decât acestea, ceea ce se numea *campana bannalis*, *campana communitatis*, *bancloche*, îi cheamă pe burghezi la apărarea sau la administrarea oraşului lor, uneori clopot al jurământului (*Eidglocke* din Durlach) sau clopot al sfatului (*Ratsglocke*) 35.

Însă noutatea adusă de clopotul muncii, sau de folosirea clopotului urban pentru muncă, este, evident, aceea că, în locul unui timp *evenimenţial*, care nu se manifestă decât episodic, excepţional, este introdus un timp regulat, normal; spre deosebire de orele clericale *nesigure* ale clopotelor bisericeşti, sunt introduse orele *sigure*

la care se referă burghezii din Aire. Nu timpul cataclismului sau al sărbătorii, ci cel al cotidianului, reţea cronologică ce încadrează, încătuşează, viaţa urbană.

Exigenţele unei munci mai bine măsurate – în acest secol în care cantitativul îşi facintrarea timidă în structurile administrative şi

mentale36 – constituie, aşadar, un factor important al procesului de laicizare în cadrul căruia dispariţia monopolului clopotelor bisericeşti asupra măsurării timpului este într-adevăr un semn esenţial. Dar nici în acest caz nu trebuie să opunem prea brutal, în ciuda importanţei acestei schimbări, un timp laic unui timp religios. Uneori, se întâlneşte o coexistenţă, fără înfruntare sau ostilitate, a celor două clopote. La York, de pildă, chiar pe şantierul catedralei, între 1352 şi 1370, apare un clopot al muncii care scuteşte clopotele bisericii de sunarea orelor de lucru37. Şi să nu uităm că, şi de astă dată. Biserica a avut iniţiativa. Mai ales mediul monastic – îl vom reîntâlni mai încolo – a fost marele maestru al *orarelor de lucru*. Oraşele care dădeau o amendă consilierului sau judecătorului ce răspundea cu întârziere] a chemarea clocotului urban nu făceau decât să imite comunităţile monastice care-l rjederjseau pe călugărul aflat în întârziere. Severul Coiomban pedepsea întârzierea Ta rugăciune cu 50 de psalmi sau cu 50 de lovituri. Sfântul Benedict, mai indulgent, se mulţumea să-l pedepsească pe vinovat ţinându-l nemişcat în picioare 38.

De fapt. clopotul muncii, tras, fără îndoială, de frânghii, ceea ce înseamnă *cu mâna*, nu prezintă nicio inovaţie tehnică. Progresul hotărâtor către *orele vrecise* îl constituie, evident, inventarea şi răspândirea orologiului mecanic, a sistemului roţii cu dinţi care promovează, în sfârşit, ora în sens matematic, a douăzeci şi patra parte a zilei. Cel ce depăşeşte această etapă esenţială este, cu siguranţă, secolul al XIV-lea. Principiul acestei invenţii este însuşit la sfârşitul secolului al XIII-lea, iar al doilea sfert al secolului al XIV-lea îl vede aplicat în orologiile urbane a căror arie geografică este tocmai cea a marilor zone urbane: «alia de Nord, Catalonia, Franţa septentrională, Anglia meridională, Flandra, Germania – iar o anchetă mai amănunţită ar permite poate să vedem că aria de răspândire a orologiilor mecanice coincide, mai mult sau mai puţin, cu regiunile în care industria textilă se află în criză 3!). Din Normandia până în Lom-bardia, se instalează ora de şaizeci de minute care, în zorii epocii

preindustriale, înlocuieşte ziua ca unitatea de măsură a timpului de lucru40.

Dar nici în această privinţă nu trebuie să exagerăm. Pentru multă vreme încă, timpul legat de ritmurile naturale, de activitatea agrară, de practia religioasă, rămâne cadrul temporal primordial. Oamenii Renaşterii – deşi faptul nu le este pe plac – continuă să trăiască într-un timp imprecis 41. Timp neunificat, încă urban şi nenaţional, în decalaj faţă de structurile statale care se instalează, timp de *monade urbane*. Faptul este subliniat de diversitatea punctului de plecare al timpului nou, de ora zero a orologiilor: într-un loc amiaza, în altul miezul nopţii, ceea ce nu este prea grav, dar mai adesea este răsăritul sari apusul soarelui, dovadă că timpul preindustrial se desprinde greu de timpul natural. Motaigne, în *Voyage en Italie*, ca şi alţi călători din veacurile XI-XVI, notează confuzia, dezordinea stârnită de acest timp al cărui punct de plecare se schimbă de la un oraş la altul42.

Noile mecanisme, înainte de Huygens, sunt fragile, capricioase, neregulate. Noul timp are numeroase rateuri, iar orologiul urban rămâne adesea în pană 43. Mai curând decât instrument al vieţii cotidiene, orologiul este o minune44, un ornament, o jucărie ce face mândria oraşului. El este o podoabă a acestuia, ţine mai mult de prestigiu decât de utilitate.

Mai mult încă, acest timp nou, născut mai ales din nevoile unei burghezii alcătuită din *oameni care dau de lucru*, preocupaţi, având în vedere criza, să măsoare mai bine timpul muncii care este timpul câştigurilor lor45, este curând acaparat de puterile superioare. Instrument de dominare, pentru marii seniori şi pentru prinţi el este obiect de petrecere, dar şi simbol al puterii46. Poate fi şi mai mult când devine – într-un cadru urban, dar cel al unei *capitale* – semn eficace de cârmuire: în 1370, Carol al V-lea dă ordin ca toate clopotele din Paris să se potrivească după orologiul de la Palatul Regal care sună orele şi sferturile de oră. Noul timp devine astfel timpul Statului. Regele care-l citeşte pe Aristotel a domesticit timpul raţionalizat.

În ciuda tuturor imperfecţiunilor şi a limitelor acestor schimbări, zdruncinarea cadrului cronologic petrecută în secolul al XIV-le este şi o zdruncinare mentală, spirituală.

Poate că ar trebui să căutăm chiar în ştiinţă, adică în scolastica ştiinţifică, apariţia unei noi concepţii despre timp, despre un timp care

nu mai este o esenţă ci o formă conceptuală în slujba spiritului care îl foloseşte după nevoile lui, îl poate împărţi, măsura – un timp discontinuu. La întrebarea dacă *timpul are o existenţă în afara spiritului*, Pierre Auriol răspunde că timpul nu este altceva decât o *existenţă în spirit* (*adică un concept*) şi precizează: *părţile timpului*, *ce pot fi percepute toate deodată*, *nu au un fundament raţional pozitiv decât în spirit*, *care percepe toate părţile ce se află în acelaşi timp în act şi în ele concepe succesiunea*, *anterioritatea şi posterioritatea*. Occam, reluând definiţia aristotelică – pe care sfântul Toma n-o exploatase – *timpul este numărul mişcării*, subliniază că nu este vorba de o *definiţie potrivit lucrului* ci de o *definiţie potrivit* numelui47. În scolastică se profilează un timp nou chiar în momentul când studiile despre *impetus* revoluţionează mecanica şi când perspectiva modernă începe să răstoarne viziunea. Secolul orologiului este şi secolul tunului şi al adâncimii câmpului. Timpul şi scaPUL, pentru savant ca şi pentru negustor, se transformă împreună.

Poate că şi timpul misticilor, mai întâi cel al marilor mistici renani, este rodul unui nou mod de a vedea lucrurile, al unei noi intuiţii care dă vieţii sufletului dimensiuni temporale noi48. *Devotio moderna* se dezvoltă în ritmul acelui *Horologium Sapientiae* al lui Suşo.

În tot cazul, la nivelul unei pietăţi mai accesibile, mai mijlocii, zdruncinarea este netă. Tema eternă, antică, a fugii timpului se regăsise în creştinism – exasperat şi totodată liniştit de transformajea ei în teamă de moartea veşnică 49, îndemn la pregătire pentru mântuire. *Nimic nu este mai de preţ ca timpul*, ar fi spus sfântul Bernard, iar această temă este, se ştie bine, reluată şi răspândită de discipolii lui 50.

Dar chiar în prima jumătate a secolului al XIV-lea, tema se precizează, se dramatizează. Irosirea timpului devine un păcat grav, un scandal spiritual. După modelul banilor, imitându-l pe negustor care, cel puţin în Italia, devine un socotitor al timpului, se dezvoltă o morală care calculează, o pietate avară. Unul din propagatorii cei mai semnificativi ai acestei noi spiritualităţi este un predicator la modă la începutul secolului al XIV-lea, un Dominican din Pisa, Domenico Cavalca, mort în 1342. În *Disciplina degli Spirituali*, scrisă de el, două capitole sunt consacrate *irosirii iimpului* şi datoriei pe care o avem de *a cruţa timpul şi de a ţine seama de el 5 i*. Pornind de la nişte consideraţii tradiţionale despre trândăvie, ajunge, într-un limbaj de negustor

(timpul irosit este, pentru el, talantul pierdut din Evanghelie52 – timpul este, încă de pe atunci, bani) la o întreagă spiritualitate a folosirii cu chibzuială a timpului. Leneşul ca

— *Heinrich Sense* (*Suşo*) – 1300 – 1366 – mistic german, autor, printre altele, al unei *Cărţi a hiţelep-ciunii eterne* (*Buch der ewiger Weisheit*), tradusă de el însuşi în limba latină tiub titlul *Horologium Sapientiae*. (N.T.)

ce-şi iroseşte timpul, care nu îl măsoară, este asemenea animalelor, el nu este vrednic să fie socotit om: *egli şi pone în tale stato che e piu vile che quello delle bestie*. Astfel ia naştere un umanism bazat pe un timp bine socotit.

Omul timpului nou este într-adevăr *umanistul* – mai întâi umanistul italian din prima generaţie, în jurul anului 1400 – el însuşi negustor sau trăind în preajma cercurilor de afaceri – care transpune în viaţă organizarea afacerilor sale, trăieşte după un orar fix, laicizare semnificativă a orarului monastic, La finele unui manuscris din *Elucidarium* remaniat la începutul secolului al XV-lea, Yves Lefèvre a găsit un astfel de orar caracteristic pentru comportamentul şi mentalitatea bunului creştin umanist burghez 53. Pentru timpul muncii, nu reţine decât dimineaţa – *totul trebuie făcut dimineaţa* – burghezul om de afaceri, spre deosebire de popularul *laborator*, nu lucrează decât o jumătate de zi. După masă („aprez mangier") este timpul pentru odihnă (se *va odihni o oră* – o oră nouă!), pentru petreceri, pentru vizite. Timp al odihnei şi al vieţii mondene de care se bucură oamenii înstăriţi…

Umanistul are deci, ca primă virtute, simţul şi folosirea chibzuită a timpului. Pentru această sensibilitate la timp, Gianozzi Mă – netti, de pildă, este lăudat de biograful său 54.

Timpul măsurat mai exact, timpul orei, timpul orologiilor – pe care un umanist florentin din a doua jumătate a secolului al XIV-lea voia să le pună în toate cabinetele de lucru 53 – devine una din primele unelte ale omului.

Timpul este un dar de la Dumnezeu, prin urmare, *el nu poate fi vândut*. Tabuul timpului pe care Evul Mediu l-a pus în calea negustorului este înlăturat la începutul Renaşterii. Timpul, care nu-i aparţinea decât lui Dumnezeu, este de acum înainte proprietatea omului. Pentru a înţelege aceasta, trebuie recitit celebrul text scris de Leon Battista A-lberti.

I

Gianozzo: Există trei lucruri despre care omul poate spune că îi aparţin: averea, trupul…

Lionardo: Şi care ar fi al treilea?

Gianozzo: Oh! ceva deosebit de preţios, ceva ce-mi aparţine mai mult decât mâinile şi ochii.

Lionardo Gianozzo

Mare minune! Ce e oare? Timpul, dragul meu Lionardo, timpul dragii mei copii5G.

Pe viitor, importantă este ora = măsură nouă a vieţii: …*niciodată să nu pierzi vreo* oră57.

Virtutea cardinală a umanistului este cumpătarea, căreia noua iconografie58, chiar din secolul al XIV-lea, îi dă ca atribut orologiul – de acum încolo măsură a tuturor lucrurilor.

NOTE

Aceste pagini constituie elaborarea unei expuneri prezentată la Societatea Tomistă în cadrul unui colocviu despre *Timpul trăit al omului medieval*. îi aduc mulţumiri Reverendului Părinte Hubert care m-a autorizat să le public aici, precum şi tuturor acelora care, cu prilejul discuţiilor, mi-au făcut observaţii preţioase, cu deosebire R.P. de Contenson.

Domnilor Bautier, Beaujouan, Dufeil, Glenisson, Lefèvre. Despre trecerea de la timpul medieval la timpul modern, cf. studiile recente ale lui S. Stelling-Michaud, „Quelques aspects du probleme du temps au Moyen Âge", Études *suisses* d'histoire *generale*, vol. XVII, 1959; J. Le Goff, „Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand", *supra*, pp. 91 – 116;

Ph. Wolff, „Le temps et sa mesure au Moyen Âge", *ibid*., 1962.

Paradiso, X şi XXIV.

Cf. totuşi E.M. Casalini, O.S.M.Condizioni economiche a Firenze negii anni 1286 – 89", *Studi*

Storici O.S.M., 1960.

Despre caracterul *reacţionar* al lui Dante cf. mai ales H. Baron, „A Sociological Interpretation of the

Early Renaissance în Florence", The *South Atlantic*

Quarterly, t. XXXVIII, 1939, p. 432.

Cf. *Divina Commedia*, ed. şi comentată de Tommasso Casini, ed. a 5-a, 1907, p. 682.

Die viittelalterlichen *Horen* und *die modernen Stunden*. Ein *Beitrag* zur *Kullurgesdiichte*, 1892.

Op. cit., p. 142.

Pentru legătura dintre timpul Bisericii şi tirrmul ţăranului, să amintim etimologia fantezistă a lui Jean de Garlande de la începutul secolului al XTII-lea (*Dicţionarius*. ed. Geraud. p. 590): *camvnnr ălcuntur a rusticis qul habitant în campo, qui nesciant judecare horas nisi* per *campanas*.

— Die Kartellfunktioneti der Zunfte und ihre P".

deutung bei der Entstehung des Zunftwesens". Încictas Scientiarum *Fermi* ca *Cammentation's Humanorum Litterarum*. VIIT, 3, 193R. pp. 88 – 90.

47. De aici. prânzul în engleză, *noon*.

48. Cf. K.M. Casalini. loc. cit.

49. Cf. D. KnooD şi G.P. Jones, The *Mediaeval Matntr*. 1949, p. 117.

50. Nu cred că a fost o depresiune absolută în secolul la XIV-lea. Cf. E.A. Kosminsky. „Peut-on considere? – le XIV-e et le XV-e siècle comme l'eponue de la decadenne de l peonomie européenne?"

Studi in onore di Armando Savori, t. I. 1957.

51. G. Esninas şi H. Pirenne. *Recueil de documenta rela Hfs à l'histoire de Vândustrie drapiere en Flandre, t* T.) 006, D. 200.

IR. R. de Tipsninasse. L*» s *Metiers et corporations de Paris*, 1R86, partea întâi, p. 1.

Od. *cât*. pp. 163 – 1 (54.

G. Espinas şi H. Pirenne, op. cit., II, pp. 411 412.

Recueil leu *documenta* inedita *de* Vhutoire *du* tierx *ptatt*. T, de A. Tierrv, 1850, pn. 456 – 457.

10. G. Espinas şi H. Pirenne, op. cit., t. II, pp. 230 – 2 – 33.

? A *Thid*... *t*. I. p. 6.

21. Nu am în vedere decât rolul industriei textile în progresul anumitor tehnici fine ale organizării economice medievale. Mi s-ar părea exagerat să facem din aceasta, aşa cum au fac\it-o unii. motocul avântului economic medieval. Demaraiul economiei medievale s-a produs în două sectoare de bază – nu de vârf: nărrmtul şi construcţiile.

2? G. Vasmiez. *Kiudes anr Vândustrie et la classn indv Mtrielle* a

Pariu au XIII-e et au XIV-e siècle, 1877, p. 84.

60. Despre măs-i] «i istoria socială cf. articolul exemplar al lui W. Kula… La metrologie historique et în lutte de a classps: l'exemple de la Pologne au

XVIU-e siècle", Studi *in onore di* Amintere *Fanfa-ni*, 1962, t. V.

61. G. Espinas şi H. Pirenne, op. cit., II, p. 471.

62. Ibid. t. HI, p. 395.

63. Ibid., t. II, p. 596.

68. *Ordonnances des Rois de France*… t. IV, p. 209.

69. Despre rolul revoluţionar al acestui mediu cf.

mai ales E. Labrousse, La *crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au debut de la*

Revolution, I, 1943, pp. 592 sqq.

70. Cf. Ed. Maugis, „La journee de 8 heures et

Ies vignerons de Sens et d'Auxerre devant le Parlement en 1383 – 1393", Revue *historique*, t. CXLV.

1924; I.M. Delafosse, „Notes d'histoire sociale. Les vignerons d'Auxerrois (XIV-XV-e siècle)", *Annales de Bourgogne*, 1948.

71. Cf. referinţele la acte ale tribunalului citate da B. Geremek, *Le salariat dans l'artizanat parisien* aux *XIII-e – XV-e siècles*. Étude *sur* le *marche de la main d'oeuvre au Moyen Âge*, Paris, 1968.

72. R. de Lespinasse, op. cit., p. 52.

73. Hotărârea Tribunalului din Paris pentru Auxerre, din 26 iulie 1393, declară: …*suum* opus *relinquentes*, *quidam corum ad propria's vineas excollendas*, *alii vero ad tabernas ac ludoş palme vei alibi accedunt*, *residuis horis chei ad laborem magis propiciis et habilioribus omnino* (sau *ottiose*) *pervagando*

(citat de Ed. Maugis, loc. cit., p. 217).

74. În afară de textul precedent, cf. următorul pasaj din ordonanţa lui Carol al VI-lea pentru Sens, din iulie 1383: (ei) *părăsesc lucrul şi pleacă*, *aceasta cam între prânz şi nonă*, *cu mult înainte de asfinţitul soarelui*, *şi se duc să lucreze în viile lor sau la alte treburi*, *unde trudesc şi fac la fel de mult sau chiar mai mult decât au făcut toată ziua* pentru *cei ce-i plătesc cu ziua*; *şi ceea ce este şi mai mult*, *lucrând* cu *ziua*, se *cruţă*, *căci nu-şi fac datoria*, ca *să fie* mai puternici *şi* mai *puţin* obosiţi *când* vor *lucra acolo unde se duc după ce pleacă* (*ibid*., p. 210).

— G. Bilfinger, op. cit., pp. 163 – 164. Însă numele clopotelor nu trebuie interpretat întotdeauna într-un sens îngust economic. Astfel, J.

Rouyer în studiul său: *Apercu historique sur deux cloches* du *beffroi d'Aire*. La *bancloque et le vigneron*, crezuse că trebuie să vadă în cea de-a doua denumire o referinţă la o ipotetică cultivare a viţei de vie în regiunea Aire. Nu este vorba decât despre clopotul care a înlocuit strigătul vânzătorului de vin ce marca uneori sfârşitul zilei de lucru: de pildă, pentru ajutoarele de postăvari din Paris, în secolul al XIII-lea, care *lasă lucrul în noaptea înălţării când vânzătorii aduc vin* şi, în ajunul unor sărbători, *de îndată ce cei dintâi vânzători de vin apar* (*Le* Livre *des* Metiers d'Étienne *Boileau*, ed. A. de Lespinasse şi F.

Bonnardot, p. 108 – 109).

— Distrugerea sau interzicerea clopotului comunal putea fi, eu toată încărcătura simbolică, pedeapsa pentru un oraş răsculat, după cum pentru nobilii şi particularii condamnaţi erau incendierea casei sau dărâmarea castelului. Aşa se pare că a procedat Filip de Alsacia, încă din 1179, la Hes din: *Comes Flan-drensis Philippus Sandi Quintini et de Parona castra graviter afflixit, coruvique cives obsidione, et persequutione din multumque humiliavit*; *Hesdinien-sibus reipublicae dignitatem abstulit*; *campanam communiae apud Ariam transmisit, et quosdam pro interjectione cujusdam de turri praecipitari jussit* (*Chronicon Andrensis Monasteril* apud D'Achery, *Spicilegium*, t. II, 817).

36. Odată cu progresele fiscalităţii, în secolul al

IV-lea, apar premisele unui spirit statistic. După um se ştie, din acest punct de vedere a fost valoificat Giovanni Villani.

37. Cf. L.F. Salzman, *Building în* England *down*

*154*0, 1952, pp. 61 – 62.

— *Sandi Benedecti Regula Monachorum*, ed. Dom

Philibert Schmitz, 1946, cap. XLIII: De *his qui ad opus Dei vei ad mensam tarde occurunt*, pp. 64 – 66.

— Par să se contureze mai ales două mari zone:

cea a Italiei septentrională şi centrală şi cea pe care H. Ammann o defineşte ca domeniul Tuchindustrie Nordwesteuropas (cf. Hansische *Geschichtsblätter*, 72, 1954).

— Despre apariţia orologiilor bibliografia este, aşa cum se ştie, foarte mare. Cf. A.P. Usher, *A*

History of *Mechanical Inventions*, ed. a 2-a, 1954.

Despre faimosul orologiu de la catedrala din Bourges, lucrarea deosebit de interesantă a lui E. Poulle.

Un constructeur *d'instruments* astronomiques *au*

XV-e siècle: *Jean Fusoris*, 1963.

— Cf. R. Mandrou, *Introduction à la France moderne*, 1961, pp. 95 – 98.

— Unificarea timpului, se ştie, nu va fi realizată decât în secolul al XIX-lea, odată cu revoluţia în dustrială, revoluţia transporturilor (mersul trenuri lor impune ora unificată) şi stabilirea fuselor orare.

Va veni apoi, repede, era minutului, apoi cea a secundei, era cronometrului. Unul din primii martori literari ai timpului unificat: *Le Tour du Monde en*

80 jours de Jules Verne (1873).

43. Cf. J. Vieillard, „Horloges et horlogers catalans à la fin du Moyen Âge", Bulletin *hispanique*, t. LXIII, 1961. Însă autorul, în legătură cu aceste reparaţii, subliniază existenţa unor ceasornicari specializaţi – deci a unei anumite răspândiri a orologiului.

44. Cf. legendele din jurul constructorilor de oro logii, personaje fabuloase, suspectate uneori de a fi încheiat un pact cu diavolul, într-atât de misterioasă părea ştiinţa lor. Cf. de exemplu, legenda constructorului orologiului de la Praga.

*5; Despre apariţia unei practici şi a unei mentalităţi de calculatori cf. articolul sugestiv al lui U.

acei, „Alle origini dello spirito capitalistico a Vezi a: la previsione economică", *Studi in onore di mintore Fanfani*, vol. III, 1962.

De la sfârşitul secolului al XIV-lea, orologiul gurează aproape întotdeauna pe miniaturile care-i

prezintă pe prinţi în palatele lor, mai ales pe ducii

5 Burgundia. Cf. A. Chapuis, De *Horologiis în* ne 1954.

Citaţi de A. Maier, „Die Subiectivierung der ei t in der scholastischen Philosophie", *Philosophia*

aturalis, I, 1951, (pp. 387 şi 391). la nivel psiho

gic, subiectivarea adevărată şi profundă nu va exista decât odată cu ceasul individual – moment apital în conştientizarea individului.

48. Un punct de plecare poate fi găsit în studiului M. de Gandillac, *Valeur du* temps *dans* ia pe

agogie spirituelle de Jean Tauler, 1955.

49. Despre simţul morţii la sfârşitul Evului Mediu, spect al marilor schimbări produse în conştiinţa temporală, studiile noi şi rodnice ale lui A. Tenenţi.

Vie *et* la *mort* a *travers* l'art *du XV-e siècle*.

952, şi II *senso della morte e Vamore della vita nel Rinascimento*, 1957.

Textele esenţiale se află în *Gaujridi* declamaiones ex *S.* Bernardi *sermonibus* (Migne, *PL*. LXXXIV, 465) şi în predicile lui Guerri d'Igny [*PL*, CLXXXV. 90).

Este vorba de capitolele XIX (pp. 127 – 133) ? i XX (pp. 133 – 137) din ediţia G. Bottari, 1838.

Ibid., p. 132.

Y. Lefèvre, VElucidarium et les *Lucidaires*. 1954, p. 279, n. I. Chiar de la sfârşitul secolului al XIII-lea, Filip de Novară schiţase un orar cotidian foarte apropiat de acesta. Cf. E. Faral, *La Vie quotidienne au temps de* Saint *Louis*, 1938, pp. 23 – 24.

Pari racione dicebat, immortalem *Deum praecepturum*, atque *ita*, ut *homines* quot *temvora vixissent*, *ipse Deus computaret quantum în dormiendo spaţii*, *quantum în capiendo cibo ex necessitate posuissent*, diligenter *consideraturus annos*, *menses*, *dies*, *horas*, *atque momenta* brevia… *Ob hanc igitur causam* „quod *sibi datum erai,* ad *vivendum tempus ita* dispensabat, ut ex eo nihil umquam perdidisse videretur (Vita Jannotti Manetti a Naldo Naldio florentino *scripta,* Murători XX, 582). Importanţa acestui text fusese recunoscută de H. Baron, *loc. cât*., p. 438.

Cf. H. Baron, loc. cit., p. 437.

L. Battista Alberti, I *libri* della *famiglia*, ed. Cecil Grayson. *Opera volgari*, t. I, 1960, pp. 168 – 169.

Ibid., p. 177.

Cf. A. Chapuis, op. cit. şi H. Michel, „L'Horloge de Sapience et l'historie de 1 h. orlogerie", *Physis*, t. I, 1960.

NOTĂ

ASUPRA SOCIETĂŢII TRIPARTITE, A IDEOLOGIEI MONARHICE ŞI A REÎNNOIRII ECONOMICE ÎN EUROPA OCCIDENTALĂ DIN SECOLUL AL IX-LEA PÂNĂ ÎN AL XII-LEA

În literatura medievală, apare, la sfârşitul secolului al IX-lea, ca să se dezvolte în al XI-lea, şi să devină un loc comun în al XII-lea, o temă care descrie societatea împărţind-o în trei categorii sau ordine. Cele trei componente ale acestei societăţi tripartite sunt, după formula clasică a lui Adalberon de Laon, la începutul secolului al XI-lea:

oratores, *bellatores*, *laboratores*, ceea ce înseamnă: clericii, războinicii, muncitorii.

Căutarea originilor acestei scheme nu ne interesează aici. Fie că este vorba de o reprezentare tradiţională la popoarele indo-europene în general1, sau cu deosebire la Celţi şi la neamurile germanice, sau de o schemă ce apare în orice societate într-un anumit stadiu al dezvoltării ei2, fie că este vorba de reînvierea unei vechi teme din civilizaţii anterioare, sau de o creaţie originală a gândirii creştine medievale, pentru noi altceva este important.

Tema, absentă până atunci din literatura creştină, apare, în acest cadru, între secolele IX şi XI, întrucât ea corespunde unei necesităţi noi. Există o legătură directă între această imagine conceptuală a societăţii şi noile structuri sociale şi politice. Dar, ca orice instrument conceptual, schema aceasta nu avea ca scop doar definirea, descrierea, explicarea unei siiţii noi. Ea era şi instrument de acţiune j, prea acestei societăţi noi şi, mai înainte de iţe, la nivelul acţiunii celei mai evidente, era. instrument de propagandă. După părerea mea, elaborarea şi difuzarea noi societăţii tripartite trebuie puse în letură cu progresele ideologiei monarhice şi rmarea monarhiilor naţionale în lumea creş-îă post-carolingiană.

Încercând să argumentez această ipostază, îi lua trei exemple.

Primul text medieval în care se întâlneşte mod explicit tema societăţii tripartite este

1 pasaj din traducerea în anglo-saxonă, de între regele Alfred cel Mare, în ultimul sfert veacului al IX-lea3, a tratatului de *Condatione Philosophiae* de Boeţiu. Este semnicativ faptul că acest pasaj constituie o adăure originală a lui Alfred la textul lui Boeu. Mai mult, este vorba de o descreire a artretului regelui ideal, iar cele trei ordine

Le societăţii definite de Alfred sunt socotite e el ca nişte „unelte şi materiale" necesare nplinirii operei monarhice, exercitării puterii

u virtute şi eficacitate". În sfârşit, acest text poate fi pus în legătură cu eforturile reale acute de Alfred pentru a stabili sub egida egală un Stat solid şi prosper.

Al doilea exemplu trimite la începuturile nonarhiei capeţiene în Franţa. În vreme ce aimosul pasaj din Adalberon de Laon, care lăţează probabil din anii 1025 – 10275, enu-neră explicit cele trei ordine ale schemei tripartite, un text mai puţin precis, dar anteior – de pe la 995 –, al lui Abbon de Fleury.) poate fi socotit ca o formă aproximativă a;

emei societăţii tripartitee, şi, mai ales, ca o nărturie a trecerii de la o schemă bipartită la 3 schemă tripartită7. Din cele două ordine principale care constituie societatea, potrivit unui loc comun al literaturii creştine, clericii şi laicii, acesta din urmă se subîmparte, cum scrie Abbon, în două subordine, cel al agricultorilor – *agricolae* – şi cel al războinicilor – *agonistare*. Fără îndoială, atât *Apologeticus adversus Arnulphum Episcopum Ăurelianensem ad Hugonem et Robertum reges Franco-rum* de Abbon de Fleury, cât şi *Carmen ad Robertum regem* de Adalberon de Laon sunt lucrări de cirmustanţă destinate să susţină, dincolo de interesele personale, rolul, în primul caz al clericilor, în cel de al doilea, al laicilor, însă ambele lucrări, căutând să asigure unuia din partide sprijinul regal, ajung în mod firesc să definească şi să fortifice ideologia monarhică8. Tot astfel, datorită situării geografice la extremitatea septentrională şi, respectiv, meridională a domeniului capeţian, mănăstirea de la Fleury, ca şi biserica episcopală din Laon, au jucat, în secolul al XI-lea, un rol politic şi spiritual de prim plan în stabilirea dinastiei capeţiene şi dezvoltarea, spre avantajul acesteia, ideologiei monarhice în *Francia octidentalis* 9.

Al treilea exemplu ne duce la frontierele orientale ale lumii creştine latine, la începutul secolului al XII-lea, în Polonia lui Boles-law Gură Strâmbă. În celebra sa *Cronica et Gesta Ducum sive Principium Polonorum*, scrisă în anii 1113 – 1116, cronicarul anonim supranumit Gallus Anonymus, descriind în Prolog elementele puterii poloneze, împarte populaţia în *milites bellicosi* şi *rustici labo-rioşi*. Ca şi în textul lui Abbon de Flery, întrucât ordinul clerical este lăsat la o parte, cele două expresii desemnează cele două ordine laice şi trebuie să fie considerate ca o expresie a schemei societăţii tripartite 10. Diferenţele de vocabular între acest text şi cel al lui Abbon, analogiile între aceşti termeni şi cei ca *soldats belliqueux* (soldaţi războinici) şi *paysans laborieux* (ţărani muncitori) din textul lui Adalberon subliniază, mai bine decât şi face-o nişte expresii identice, convergenţa ideologică dintre aceste trei pasaje şi textul lui Alfred cel Mare, Textul lui Gallus Anonymus este legat de propaganda monarhică în mai mare măsură decât textele anterioare. Anturajul lui Bolesław Gură Strâmbă care l-a inspirat pe cronicar a vrut într-adevăr ca opera să fie un elogiu al Statului Polonez sub Bolesław cel Viteaz (992 – 1025) şi un instrument de propagandă pentru restaurarea puterii şi a demnităţii monarhice în Polonia 11.

Astfel, fie că au fost sau nu încununate de succes, aceste trei texte arată că, de la sfârşitul secolului al IX-lea până la începutul secolului al XII-lea, de la un capăt la altul al lumii creştine latine, schema tripartită trebuie pusă în relaţie cu eforturile unor anumite medii laice şi ecleziastice în scopul de a consolida ideologic formarea de monarhii naţionale.

Dacă vrem să înţelegem în ce fel această temă putea servi idealul monarhic şi naţional, trebuie să încercăm mai întâi să precizăm ce realităţi sociale şi mentale corespundeau celor trei ordine ale schemei, cu deosebire celui de al treilea ordin, care mî se pare a conferi schemei caracterul ei cel mai original şi mai semnificativ.

Caracterizarea primelor două ordine nu prezintă mari dificultăţi, chiar dacă notarea unor particularităţi, aţă t în definirea intrinsecă a fiecărui ordin, cât şi în natura raportului lor cu regalitatea implicată de schemă, nu ar fi lipsită de interes.

Ordinul clerical se caracterizează prin rugăciune, fapt ce indică poate o anumită prioritate acordată idealului monastic, mai precis, al unui anumit monahism 12, dar care se referă cu precădere la natura esenţială a puterii clericale, care vine de la capacitatea ei specifică de a obţine, prin exerciţiul profesional al rugăciunii, ajutorul divin. Rege peste *oratores*, monarhul ţine, pe de o parte, de natura şi de privilegiile ecleziastice şi religioase 13, iar pe de altă parte, el întreţine cu ordinul clerical relaţiile ambivalenţe de protector şi de

protejat al Bisericii pe care clerul carolingian le-a reglementat în secolul al IX-leau.

Poate că ordinul militar nu este nici el aşa simplu de înţeles cum se pare la prima vedere. Unitatea, coerenţa lui concretă, sunt fără îndoială încă şi mai depărtate de realitate decât cele ale ordinului clerical. Termenul de *milites*, care, începând din secolul al XII-lea, va avea tendinţa să desemneze în mod obişnuit ordinul militar în schema tripartită, va corespunde fără îndoială apariţiei clasei cavalerilor în sânul aristocraţiei laice, dar el va aduce mai mult confuzie decât lumină în raporturile dintre realitatea socială şi temele ideologice care pretind că-l exprimă. De fapt, din secolul al IX-lea până în al XII-lea, apariţia acelor *bellatores* în schema tripartită corespunde formării unei nobilimi noiir> şi, la acea epocă de profundă transformare a tehnicii militare, preponderenţei funcţiei războinice pentru această

nouă aristocraţie. Cât despre regele acestor *bellatores*, el este, mai înainte de toate, un şef militar şi, ca orice rege „feudal", întreţine cu ordinul războinic tot nişte relaţii ambivalenţe, căci el se află în fruntea acestei aristocraţii militare şi, totodată, este plasat în afară şi deasupra ei.

Dacă, în ciuda acestei complexităţi, se vede clar pe cine desemnează primii doi termeni ai schemei societăţii tripartite, nu la fel stau lucrurile cu al treilea termen. Cine sunt aceşti *laboratores* 16? Dacă este limpede, aşa cum o atestă echivalenţii *agricolae* sau *rustici* pe care i-am întâlnit, că, în epoca pe care o avem în vedere şi în regiunile unde au fost scrise aceste texte 17, este vorba de locuitori ai satelor, este mai greu de determinat ce ansamblu social este desemnat aici. În general, se consideră că termenul se referă la restul societăţii, ansamblul celor care lucrează, adică, de fapt, mai ales masa ţărănească. Suntem îndemnaţi să admitem această interpretare datorită fenomenului de uniformizare relativă

H
H
H
H

a condiţiilor ţărăneşti, fenomen întâlnit, între secolele X-XII, pe întinse zone din lumea creştină18. Este adevărat că, începând din secolul al XII-lea, sub dubla influenţă, desigur, a evoluţiei economice şi sociale a satelor şi a oraşelor, al treilea ordin înglobează în general ansamblul mâinii de lucru, adică ceea ce am numi noi sectorul primar. Este de asemenea adevărat că, încă din epoca de care ne ocupăm, există la anumiţi autori tendinţa de a da acest sens larg cuvântului*labor atores* 19.

Cred însă că, la autorii schemei, la cei care au folosit-o şi difuzat-o mai întâi, termenul are un sens mai restrâns, mai precis, el poate fi explicat prin anumite inovaţii economice şi sociale, iar această interpretare modifică sensibil semnificaţia schemei societăţii tripartite ca instrument al ideologiei monarhice naţionale între secolul al IX-lea şi al XII-lea.

De la sfârşitul secolului al VIII-lea, cel puţin, cuvintele din familia lui *labor* au tendinţa să desemneze forme de muncă rurală care comportă o idee de valorificare, de ameliorare, de progres cantitativ sau calitativ al exploatării agricole. *Labor*, *labores*, înseamnă mai

curând rezultatele, roadele, câştigul de pe urma muncii decât munca ea însăşi. În jurul acestei familii de cuvinte pare să se cristalizeze vocabularul care desemnează progresele agricole ce se fac simţite în numeroase regiuni, începând cu secolul al IX-lea, fie că este vorba de extinderea suprafeţei cultivate prin defrişare (*labores* va putea îi sinonim cu *novalia*, di] mă luată de pe terenurile defrişate de curând a)), fie că este vorba de sporirea randamentului prin îmbunătăţirea tehnicii (înmulţirea arăturilor, îmbunătăţirea operaţiunilor de lucrare a pământului, folosirea de îngrăşăminte, perfecţionarea uneltelor de fler – până ce se va răspândi plugul disimetric şi folosirea calului21.

Laboratores ajunge astfel să-i desemneze îndeosebi pe acei muncitori agricoli care sunt principalii făuritori şi beneficiari ai acestui progres economic, o elită, un *meliorat* ţărănesc, cei pe care un text din secolul al X-lea îi defineşte foarte bine: „*cei mai buni*, *cei care sunt* laboratores…" *22*.

Este vorba deci de o elită economică, cea care se află în fruntea avântului agricol din lumea creştină între secolele IX şi XII, şi constituie al treilea ordin din schema tripartită. Aceasta, exprimând o imagine consacrată, sublimată, a societăţii, nu adună totalitatea categoriilor sociale, ci doar pe acelea care sunt vrednice să exprime valorile sociale fundamentale: valoare religioasă, valoare militară şi, ceea ce este nou în lumea creştină medievală, valoarea economică. Până şi în domeniul muncii, societatea medievală, la nivel cultural şi ideologic, rămâne o societate aristocratică.

Şi de asta dată, regele, pentru *laboratores*, este căpetenia şi chezăşia ordinii economice, a prosperităţii materiale, mai ales pentru că menţine pacea indispensabilă progresului economic 23. Finalitatea ideologică a schemei tripartite este aceea de a exprima armonia, interdependenţa, solidaritatea între clase, între ordine. Cele trei ordine formează structura societăţii fiecărui Stat care se prăbuşeşte dacă echilibrul între cele două grupuri, fiecare având nevoie de celălalt, nu este respectat. Acest echilibru nu poate fi garantat decât de un şef, de un arbitru. Acest arbitru este regele. Pe viitor, monarhia devine mai necesară datorită apariţiei funcţiei economice cu rang de valoare ideologică, datorită emergenţei unei elite economice, Dualitatea papă-împărat este, de acum încolo, condamnată; ea corespundea bipartiţi clerici-laici în mai mare măsură decât dificilei şi irealizabilei distincţii între spiritual şi temporal.

Regii vor fi adevăraţii locuitori ai lui Dumnezeu pe pământ. Zeii vechilor mitologii se constituiau în triade care reuneau cele trei funcţii fundamentale24. Într-o societate devel

I

nită monoteistă, monarhul concentrează în persoana sa cele trei funcţii şi exprimă unitatea unei societăţi naţionale trinitare.

Însă, ca beneficiară a schemei tripartite, regalitatea medievală riscă să fie victima acesteia dacă jocul ireductibilei lupte de clasă întoarce cele trei ordine împotriva regelui-arbitru. Acesta este sensul coşmarului regelui Angliei, Henric I, care vede în vis, în 1130, cum este atacat de *laboratores*, apoi de *bellatores* şi de *oratores*, primii cu uneltele, următorii cu armele, ultimii cu însemnele lor26. Însă, în acel vis, *laboratores* nu mai au înfăţişarea unei elite cu care se colaborează, ci pe aceea a unei mase ostile, a unei clase primejdioase.

NOTE

1. Este, se ştie, punctul de vedere susţinut, în numeroase lucrări, de Georges Dumezil. Cf. H. Fugier, „Quarante ans de recherches sur l'ideologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumezil" în *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1965, 358 – 374. P. Boyance, „Les origines de la religion romaine. Theories et recherches recentes în *L'Information littéraire*, VII, 1955, pp. 100 – 107, „se îndoieşte că schema tripartită a fost atât de prezentă în spiritul latinilor de vreme ce aceştia nu au descris-o niciodată explicit". În secolele IX-XI, întâlnim expresii explicite ale acestei scheme şi totodată formulări clare şi precise (cf. *intra*). De altfel, impresia de juxtapunere a două structuri mentale diferite este mai puternică decât aceea de evoluţie a unei gândiri confuze către o gândire limpede. Trebuie oare să vorbim de două tipuri de gândire, coerente şi paralele, „primitivă" sau „sălbatică" de o parte, „istorică" de cealaltă?

Z. Este ceea ce a susţinut de curând Vasilij I. Abaev, „Le cheval de Troie. Paraleles caucasiens", în *Annales E.S.C.*, 1963, pp. 1041 – 1070. D. Tfestik a atras, pe bună dreptate, atenţia asupra importanţei textului din Geneză (Gen. ix, 18 – 27) pentru tratarea temei societăţii tripartite în literatura medievală (*Ceskoslovensk y Casopis Historicky*, 1964, p. 453). Blestemul aruncat de Noe asupra fiului său Ham, spre avantajul fraţilor acestuia, Sem şi Iafet („Mă-ledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suiş"), a fost folosit de autorii medievali pentru a defini raporturile dintre cele două ordine superioare şi al treilea

ordin subordonat. Însă exploatarea acestui text pare relativ tardivă şi nu ne vom ocupa de ea aici.

— Editată de W...7. Sedgefield, *King Alfred's Old*-English Version *of* Boethius „*De* Consolatione *Philosophiae*", Oxford 1899 – 1900. Eu am folosit tradu cerea lui M.M. Dubois, La *Littâraturc* anglaise *du*

Moyen Âge, Paris, 1962, pp. 19 – 20. Textul lui Alfred spune că regele trebuie să aibă „gebedmen & fyrdmen & weoremen", „oameni pentru rugăciune, oameni pentru război şi oameni pentru muncă". Cf.

articolul sugestiv al lui J. Batany", Des „Trois Fonctions aux Trois Etate?" în An*nales E*.S.C., 1963, pp. 933 – 938 şi F. Graus în Ceskoslovensky Ca*sopis*

Historicky, 1959, pp. 205 – 231.

— Despre Alfred, în afară de lucrarea fundamentală a lui F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, Ox Ford, 1954, în afară de cartea cu titlu semnificativ a lui B.A. Lees, *Alfred the Great*, *the Truthteller*.

Maker of England, New York, 1919, pot fi consultate studiile mai recente ale lui E. Duckett, *Alfred the*

Great and liis England, 1957, şi P.J. Helm, Alfred *the Great*, *a Re-assessment*, 1963.

— Datarea aceasta este susţinută într-un mod care mi se pare convingător de J.F. Lemarignier, *Le* gouvernement royal *aux* premiers *temps capetiens*

(*987 – 1108*), Paris, 1965, p. 79, n. 53. Textul, împreună cu o traducere, poate fi găsit în G.A. Huckel, *Les*

Poèmes satiriques *d'Adalberon*, în Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, XIII.

1901 şi o traducere în E. Pognon, *L'An Miile*, Paris.

1947.

— Iată acest text: „Şed his posthabitis, primo de virorum ordine, id est de laicis, dicendum est, quodalii sunt agricolae, alii agonistare: et agricolae quidem insudant agriculturae et diversis atribus în opere rustico, unde sustentatur totius Ecclesiae multitudo; agonistare vero, contenţi stipendiis militiae, non se collidunt in utero matris suae, verum omni sagacitate expugnant adversarios sanctae Dei Eccle siae. Sequitur clericorum ordo..." (PL, CXXXIX.

464). Despre Abbon cf. P.E. Schramm, Der *König* von *Frankreich*. Das *Wesen* der *Monarchie* vom *9*.

zum *16*. *Jahrhundert*, ed. a 2-a, Darmstadt, 1960, vol. I. Şi ediţia

postumă, cu notele la zi, a acelei vechi teze de la École des Chartes scrisă de A.

Vidier, L'Historiographie *a Saint-Benoît-sur-Loire et* les miracles *de* Saint *Benoît*, Paris, 1965.

— Asupra acestui pasaj, dintr-o perspectivă antropologică, remarcile convingătoare ale lui Claude

Lévi-Strauss (Antropologie *structurale*, Paris, 1958, cap. VIII, „Les organisations dualistes exutent-I

elles?") care explicitează cel de al treilea cerc al organizării săteşti concentrice ca fiind cel al defrişării, al cuceririi pământului, al câmpului de muncă.

Abbon apără, împotriva episcopului Arnould d'Oiieans, privilegiile monastice. Adalberon, dimpotrivă, într-un atac violent contra celor de la Cluny, deplânge înrâurirea călugărilor asupra cârmuirii regatului.

Asupra rolului jucat de abaţia de la Fleury

(Saint-Benoît-sur-Loire) în formarea idealului mo narhic în Franţa, spre binele Capeţienilor (cu abaţia

Saint-Dénis care-şi va asuma singură, în mod eficace, acest rol începând cu secolul al XII-lea) că pe lângă lucrarea postumă a lui A. de Vidier (cf. *supra* n. 6)

se va consulta introducerea lui R.H. Bautier la ediţia Helgaud de Fleury, *Vie* de *Robert le Pieux*

(*Epitovm Vitae Regis Roberti Pii*), Paris, 1065. Edi ţările de texte de la Fleury, anunţate de R.H. Bău tier, sub egida Institutului de Cercetare şi de Istorie a textelor de la Centrul Naţional al Cercetării ştiinţifice permit, desigur, studii mai precise în această privinţă. Cf. şi importantul articol al lui J.F. Lemarignier, *Autour de la royaute* française *du IX-e au XIII-e siècle* în Bibliothèque de l'École des Chartes, t. CXIII, 1956, pp. 5 – 36.

58. Monumenta Poloniae *Historica*, nova *series*, t.

II, ed. K. Maleczyński, Krakow, 1952, p. 8. În remarcabilele lui lucrări (Potistawy *gospodareze* formowania sie *panstw slovoianskich*, Warszawa, 1953.

„Economic Problems of the early Feudal Polish

Etate", în *Acta Poloniae Historica*, III, 1960, pp. 7

32 şi „Dynastia Piastbw we wczesnym średniowieczu", în *Poczatki Pahstwa Polskiego*, ed. K. Tymieniecki, t. I, Poznan, 1982) H.

Lowmiański a subliniat această clasificare şi i-a arătat semnificaţia socioeconomică: „Gallus's definition: milites bellicosi.

rustici laborioşi contains a reflection, unintenţionai as regards the chronicler, of the objective fact of division of the cominunity into consumers and producers" (*APH*, loc. cit., p. II).

59. Cf. introducerea lui K. Maleczyński la ediţia citată în nota precedentă. M. Plezia, *Kronika Galla* na de *historiograjii* XII *wieku*, Krakow, 1947. J.

Adamus, O *monarchii Gallowei*, Warszawa, 1952. T.

Grudziński, „Ze studiow nad kronika Galla", în

Zapiski *Historyczne*, 1957. J. Bardach, *Historia panstwa i prawa Polski*, Warszawa, 1965, t. I, pp.

125 – 127. B. Kurbisowna, „Wiez naistarszego dziejopisarstwa polskiego z panstwem", în *Poszatki Pan stwa Polskiego*, Poznan, 1962, t. II, şi J. Karwasińska, *Panstwo polskie w przekazach hagiograficznych*;

thtd., pp. 233 – 244. Ipotezele lui D. Borawska (Przegląd Historyczny, 1964) despre sursele veneţiene ale cronicii lui Gallus Anonymus, dacă ar fi verificate, nu par de natură să modifice interpretarea noastră.

40. Ar însemna să împingem prea departe interpretarea dacă i-am atribui lui Adalberon alegerea sau adoptarea termenului *oratores* din dorinţa de a-i chema la datoria exclusivă faţă de *opus Dei* pe adversarii săi clunisieni pe care îi acuză de o prea mare preocupare pentru treburile lumeşti.

41. Nu este vorba să deschidem aici dosarul regilor taumaturgi nici să aducem în discuţie problema regelui-sfânt (cf. În această privinţă artico lele lui R. Folz „Zur Frage der heiligen Könige:

Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums" în *Deutsches Archiv*, 14.

1958 şi „Tradition hagiographique et culte de saint

Dagobert, roi des Francs" în *Le Moyen Âge*, Voi.

Jubiliaire, 1963, pp. 17 – 35 şi articolul din *Annales E.S.C.* 1966 al lui K. Gorski despre regele-sfânt în

Europa medievală septentrională şi orientală). Despre ideologia monarhică în Evul Mediu, lucrarea fundamentală este culegerea colectivă *Das Königtum*.

seine geistigen und rechtlichen Grundlagen în Vorträge und Forschungen, ed. Th. Mayer, 3, 1956. Despre caracterul ecleziastic al

regalităţii după Abbon de Fleury, în tradiţia conciliului de la Paris din 829

şi a textului De *institutione* regia de Jonas d'Orieans, cf. J.F. Lemarignier, op. cit., pp. 25 – 27.

42. Cf. nota precedentă. Despre unificarea ordinului clerical şi inserţiunea călugărilor în acest or din în secolele XI-XII, în legătură tocmai cu evoluţia economică, remarci interesante ale lui G. Con statele, Monastic *Tithes*, 1964, pp. 147 sqq.

43. Despre această nouă nobilime că mai ales sintezele lui L. Genicot („La noblesse au Moyen Âge dans l'ancienne Francie" în *Annales E.S.C.* 1961 şi

„La noblesse au Moyen Âge dans l'ancienne Fran de: continuite, rupture ou evolution?" în Comparative Studies *în* Society *and llisiory*, 1962); G.

Duby ţ „Une enquête a poursuivre: la noblesse dans la France medievale" în R*evue historique,* 1961) şi

O. Forst de Battaglia („La noblesse européenne au

Moyen Âge" în *Comparative Studies în Society and*

History, 1962). Un colocviu cu tema *Royaute et No blesse au* X-e *et XI-e siècles*, organizat de Institutul istoric german de la Paris, a avut loc în aprilie

1966 la Bamberg.

18. Nu sunt de semnalat decât interesantele articole ale lui M. David, „Les laboratores jusqu'au re-nouveau économique des XI-e et XII-e siècles" în *Études d'Histoire du Droit prive ojfertes* o *Pierre Petot*, 1959, pp. 107 – 119, „Les laboratores du re-nouveau économique, du XII-e à la fin du XIV-e stecl e „în *Revue historique du Droit* français *etetrar*. *ner*, 1959; pp. i74 jos şi 295 – 325.

I

I

17. Situaţia este poate alta în Italia, cel puţin în Italia de Nord, din pricina persistenţei tradiţiei antice şi a precocităţii trezirii urbane. În această privinţă ar trebui consultat mai ales Ratlierius din Verona.

ÎS. „Cf. de exemplu G. Duby, *La Società aux Xl-ect XH-e siècles dans* la *region mâconnaise*, Paris, 1953, pentru care totuşi această evoluţie reală nu ar fi terminată, în Mâconnais, decât la începutul secolului al XII-lea (pp. 215 – 261), în vreme ce, la începutul secolului al XI-lea, uniformitatea clasei ţărăneşti în literatura ecleziastică ar

proveni din ignoranţa şi dispreţul scriitorilor, cum ar fi Raoul Glaber (pp. 130 – 131).

27. Este cazul lui x' Vdalberon de Laon care foloseşte cuvântul cu acest sens pentru a lua apărarea iobagilor, cugându-i ascuns de a-i denigra pe călugării stăpâni ai unui număr mare de iobagi, şi mai ales pe clunisieni.

28. Textul cel mai limpede este cel al unui canon de la un sinod naţional norvegian din 1164: „Monachi vei clerici communem vitam profess; de laboribus et propriis nutrimentis suiş episcopis vei quibuslibet personis decima; reddere minime compellentur" îmbogăţit în Ms. Britisb Museum Harley

3405 cu o glosa deasupra cuvântului „laboribua":

„Id est novalib us". Acest text este citat de J. F.

Niermayer, „Ieri marge du nouveau Ducarjge" în *Le Moyen Âge*, 1V57, unde vor putea fi găs; te exemple excelent alese şi comentate cu labor în sensul de

„Rezultate ale muncii agricole, sau mai curâr. d de pământ defrişat recent". Autorul aminteşte că, în capitularde carolingiene, labor *înseamnă* „rodul ori cărei activităţi achizitive opus, patrimoniului moş tenit" (de exemplu, în *Capitulaţia* de *partibus Săxemiae*, probabil dia 785: „ut omnes decimam partem substanţiae et laboris suiş ecclesiis et sacerdots donerit pe care Hauck îl interpretase corect, *Ki" rel Tcnge*: *jehichte Deutschlands*, II. 1912, p. 393, traducând *substantia* prin *Grundhesitz* şi *labor* prin *aâles Erwerb*) şi *laborare* „a dobândi prin defrişare" (de ex„Villas quas ipsi laboreverunt" în Ca-pâtulard din O 2 pentru spanioli, tare se af! a poate la originea unui şir de întrebuinţări asemănătoare în acte a, lui *población* din vremea Reconquistei). Acelaşi vocabular se reîntfiheşte într-o serie de acte de donaţie în favoarea abaţiei din Fulda (secolele VIII-X). Este utilă şi consultarea lui G. Keel, *Laborare und Operarari*. *Verwendungs und Bedeutungs-gfkehidite ziveier Verben jur „arbeiten" im Latei-vischen und Calloromanischon*. St. Gallen's. d. (1D42). Despre *novalia* şi sensul lui *labor* ei. şi G. Constable, *Monastic Tithes*... pp. 236, 258, 280 şi 296 – 297.

21. Pentru toate aceste aspecte se va consulta lucrarea fundamentală a lui G. Duby, *L'Econoraie ru râle et la vie des campagues dans l'Occident mediivul*, l a. is, 1964. Despre progresele agriculturii în perioada carolingiană şi ecourile lor în domeniul instituţional şi

cultural, cf. frumosul articol al lui
H. Stern, „Poésies et representations carolingiennes et byzantines des mois" în *Revue archéologique*.
1955".
22. Această definiţie se găseşte într-un act din
02 i cuprins în cartulara de la Saint-Vincent de
Mâcon, ed. C. Ragut, Mâcon, 1864, 501. Ea a fost semnalată de A. Delcage, La *Vie* rurale *en Bourgogns jusqu'au debut du XI-e siècle*, Mâcon, 1942.
1, p. 249, n. 2; G. Duby, *La Société*, p. 130, n. 1 şi
Înî, David, *Études a distolre*, p. 108. Se ştie că ţer-ţneu'lui s-a păstrat în franceza veche (*laboureur*) *perii* îi a desemna un ţăran înstărit, care posedă animale de muncă şi unelte, spre deosebire de*mă* – *uavrier* sau *brassier* care nu posedă decât braţele şale pentru a putea munci. Despre întrebuinţările lui *u & oureur* cu acest sens la sfârşitul Evului Mediu cf. ai ales E. Boutruche, *La Crise d'une société*: *seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Ceru Ans*, Strasbourg, 1947 (reed. Paris, 1983), *passâm* şi mai ales pp. să-90. Este sensul şi opoziţia care se întâlnesc în cartulara de la Saint-Vincent de Mâcon, 478, într-un text din perioada 1031 – 1080: „illi... qui cum bobus laborant et pauperioares vero qui manibus laborant vei cum fossoribus suiş virani", citat şi el de G. Duby, *La Sociale*, p. 130, n. 1. Despre ansamblul problemei *laboratores*, mi se va îngădui să mă limitez aici la întredeschiderea unui dosar pe care îl voi prezenta ulterior mai amănunţit şi mai adâncit.
23. Cf. B. Topfer, Volk *und* Kirche *zur Zeit der*
Gottesi'risdensbeivegung în *Frankreich*, 1051; Recueils de la Société Jean Rodin, t. XIV; La Paix.
1962 şi studiul lui G. Duby, / *laici e la pace di Dio* în cadrul celei de a *UI Settimana Internazionale di li Mediaevali* (Passo della Mendola 1985) pe tema I *Laici nella Società religioasa dei secoli XI e XII*, Milano, 1963. Prin tradiţie, regalitatea asigură prosperitatea prin apărarea armată. Cf. G. Dumezil, *fternarques sur les armes des dieux de troisième fonction chez divers peuples indo-européens*, *SMSR*, XXVIII, 1957. Şi în acest caz, momentul carolingian este important, căci ecourile lui se întâlnesc în lamentaţiile populare de la moartea lui Robert cel Cucernic (1031) redate de biografu-l-hagiograf Hel-saud: „În cujus morte, heu! pro dolor! îngeminatis yocibus adelamatum est: „Rotberto imperante

et regente, securi viximus, neminem timuimus – (R. Bautier, ed laud., p. 136). Însă, în secolul al XI-lea, în protecţia regală, nu este salutată o prosperitate sacralizată şi parcă metafizică, ci instituţii precise care iau, sub tutela puterii regale, muncitorii, muncile, vitele de muncă, uneltele. Să nu ne mire faptul că reprezentanţi ai acestei elite economice apar chiar şi în anturajul regelui (cf. J.F. Lemarignier: Filip I „primeşte în preajma sa, nu numai câţiva burghezi… ci, mai ales, cu o frecvenţă crescută, nişte personaje foarte obscure care nu pot fi identificate şi care nu apar decât o singură dată: clerici sau călugări; sau laici: cultivatori destul de însemnaţi ca să constituie o prezenţă importantă, mai ales primari de sate" în *Le Gouvernement royal*, p. 135).

34. Cf. seria *Jupiter*, *Marş*, *Quirmus* a lui G. Du-mezil şi, despre anumite aspecte ale celei de a treia funcţii în Antichitatea greacă, remarcabilul studiu al lui J.P. Vernant, „Prométhée et la fonction tech-nique" în *Journal de Pycnologie*, 1952, pp. 419 – 429 (reeditat în *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, Paris, 1965, pp. lba-195). Se ştie că la sciţi, de exemplu, o triadă de obiecte simbolice corespundea celor trei funcţii: cupa, securea, plugul şi jugul. Suntem tentaţi să apropiem de acest simbolism legendele medievale care, la slavi, asociază plugul eroilor întemeietori ai dinastiei Piaştilor, în Polonia, şi a celei a Przemyslizilor în Boemia. Este interesant de văzut şi apariţia funcţiei economice în propaganda hagiografică monarhică, în Franţa, la epoca de care ne ocupăm. Textul cel mai remarcabil se găseşte în Vito *Dagoberti* unde regele, la cererea ţăranilor, aruncă seminţele cu mâna lui, iar din ele iese „frugum abundantia" (*MGH*, *ŞRM*, II, p. 515). F. Graus, *Volk*, *Herrscher und Heiliger im Reich der Meroivinger*, Prână, 1965, p. 403, datează acest text de la sfârşitul secolului al X-lea, cel mai devreme, iar R. Folz, al cărui interesant comentariu poate fi citit în *Le Moyen Âge*, 1963, loc. cit., p. 27 din ultima treime a secolului al XI-lea (*ibid*. p. 29). Această datare susţine teza noastră. Despre acest aspect legendar al regalităţii, să nu uităm cartea clasică a lui J.C. Frazer, *The Golden Bough*. *I*. *The Magic Art and the evolution of Kings*, London, 1911 şi, de acelaşi autor, *Lectures on the early History of Kingship*, *London*, 1905; trad. fr.: *Les Origines magiques de la royauie*, 1920. Chiar dacă insistăm asupra acestor aspecte, care ţin de domeniul ideologic, domeniul acestui studiu, nu uităm că trebuie, aşa cum s-au petrecut în realitate lucrurile în trecut, să le punem în legătură cu contextul

propriu-zis economic al fenomenelor luate în consideraţie. De exemplu, nu trebuie să uităm că mănăstirea

Fleury se afla la extremitatea meridională a drumului Paris-Orleans, unde Capeţieniii au intensificat, în secolele XI-XII, defrişările şi au înmulţit noile centre de locuit, drum pe care Marc Bloch l-a numit „axa monarhiei" (*Les Caracteres originaux de Vhis-toire rurale française*, ed. nouă, Paris, 1952, p. 16 şi planşa II).

— Şi aici, amprenta carolingiană este puternică.

II. Fichtenau aminteşte aceste cuvinte ale unui poet carolingian: „În ceruri, o singură domnie, cea care aruncă trăsnetul. Este firesc să nu fie decât una şi

le pământ, una singură care să fie pildă tuturor".

(L'Empire *carolingien*, trad. fr., Paris, 1958, p. 72).

În ciuda caracterului esenţial liturgic al ideologiei monarhice din perioada carolingiană, am putea nota ca o formă a celei de a treia funcţii epitetul *Summux agricola* decernat de *lAbri Carolini* împăratului.

— Acest coşmar povestit de cronicarul John of

Worcester a fost ilustrat de miniaturi foarte ex plicite în Ms. Oxford, Corpus Christi Collège, 157, II. 382 – 383. Reproducerea se găseşte în J. Le Goff.

La Civilisation *de* l'Occident *medieval*, Paris, 1964, pp. 117 – 118. (V. trad. rom. şi note de Maria Holban, cu o prefaţă de M. Berza, Bucureşti, Editura Ştim tifica, 1970, p. 368).

MESERII LICITE ŞI MESERII ILICITE ÎN OCCIDENTUL MEDIEVAL

Orice societate îşi are ierarhia socială proprie – revelatoare pentru structurile şi mentalităţile ei. Nu am intenţia să dau aici schema sociologică a lumii creştine medievale şi a metamorfozelor ei1. Într-un fel sau altul, meseriile şi-au găsit locul în această lume, un loc mai mare sau mai mic, după epocă. Scopul meu este să studiez ierarhia meseriilor în societatea Occidentului medieval. Meserii nobile, meserii de rând, meserii licite, meserii ilicite, categorii ce corespund unor realităţi economice şi sociale – mai mult decât atât, unor mentalităţi. Acestea din urmă mă interesează cu deosebire – dar se înţelege de la sine că raportul dintre situaţiile concrete şi imaginile mentale nu va fi neglijat. Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăţi şi în civilizaţii – dar, în ciuda unor rezistenţe, a unor

întârzieri şi decalaje, ea este silită să urmeze, să se adapteze transformărilor din infrastructură. Nu voi prezenta aşadar un tablou static ci o evoluţie, încercând să-i aflu stimulenţii, agenţii, modalităţile. Ceea ce era dispreţuit în Anul o mie va fi la loc de frunte în zorii Renaşterii. Tentativa schiţată aici este urmărirea mişcărilor roţii norocului meseriilor medievale.

Printre aceste meserii, vinele au fost condamnate fără rezerve – camătă şi prostituţia, de exemplu –, altele nu au fost condamnate decât în unele cazuri2 – ţinând seama de circumstanţe (de pildă, toate „treburile iobăgeşti" – *opera servilia*, interzise duminica), de motive (comerţul, proscris când este exercitat în vederea profitului – *lucri causa* – este autorizat când are drept scop binele aproapelui sau folosul comun), sau, mai ales, de persoane – când este vorba, în esenţă, de activităţile interzise clericilor3. Este însă evident că, şi în aceste din urmă cazuri, meseriile, prohibite în mod ocazional, erau de fapt, dispreţuite – fie că dispreţul al cărui obiect erau în mod obişnuit le făcuse să ajungă pe lista neagră, fie, dimpotrivă, că prezenţa lor pe această listă, urmă a unui dispreţ uitat, incita, din acest unic motiv, la dispreţ. Este limpede că, într-o societate religioasă şi „clericală", cum era cea din Occidentul medieval, dacă unui cleric i se interzicea o anumită profesiune, aceasta nu era în general recomandată, iar dispreţul care o însoţeşte se revarsă asupra laicilor care o exercită. Chirurgii şi notarii, printre alţii, au simţit-o pe pielea lor.

Există, fără îndoială, nuanţe, juridice sau practice, între meseriile interzise – „negoţia illicita" – şi ocupaţiile pur şi simplu ruşinoase sau de rând – „inhonesta mercimonia" 4, „artes indecorae" 5, „vilia officia" 6. Dar, laolaltă, ele formează acea categorie de profesiuni dispreţuite care ne interesează ca fapt de mentalitate. Dacă am face lista lor exhaustivă, am risca să enumerăm aproape toate meseriile din Evul Mediu – fapt de altminteri semnificativ 7 –, căci ele variază de la document la document, de la regiune la regiune, de la epocă la epocă şi, uneori, numărul lor creşte. Să le citărm pepele ce se întâlnesc mai des: hangii, măcelari, jongleri, histrioni, vrăjitori, alchimişti, medici, chirurgi, soldaţi8, proxeneţi, prostituate, notari, negustori9, revin în prima linie. Dar şi postăvarii, ţesătorii, şelarii, boiangiii, plăcin-I I

ţării, cizmarii10, grădinarii, vopsitorii, pescarii, bărbieriiu, judecătorii, pândarii, vameşii, zarafii, croitorii, negustorii de parfumuri, cârnă-ţarii, morarii etc.12 sunt puşi la index w.

În spatele acestor interdicţii, descoperim urmele unor mentalităţi primitive foarte persistente în spiritul medieval: vechile tabuuri ale societăţilor primitive.

Mai întâi, tabuul sângelui. El este îndreptat mai ales împotriva măcelarilor şi a călăilor, dar îi are în vedere şi pe chirurgi şi bărbieri, sau pe spiţerii care practică sângerarea – trataţi, cu toţii, mai rău decât erau trataţi medicii; în sfârşit, acest tabu îi atinge pe soldaţi. O societate sanguinară cum este cea a Occidentului medieval, pare că oscilează între delectare şi oroare în faţa sângelui vărsat.

Tabu al impurităţii, al murdăriei, ce cade asupra postăvarilor, a boiangiilor, a bucătarilor. Dispreţ pentru muncitorii textilişti, „unghiile albastre" din răzmeriţele secolului al XIV-lea pe care Jean de Garlande, la începutul secolului al XIII-lea, îi desemnează ca ţintă a ostilităţii semenilor lor, mai ales a femeilor, care-i găsesc respingători *v*\ Dispreţ pentru bucătari şi spălătorii de rufe, exprimat naiv, pe la Anul o mie, de episcopul Adalberon de Laon care, făcând elogiul clericilor scutiţi de munci iobăgeşti, declară: „Nu sunt nici măcelari nici hangii… nu ştiu ce înseamnă căldura dogoritoare a unei cratiţe unsuroase… nu sunt spălători şi nu vor să fiarbă rufele…" 15. Aversiune ce se regăseşte, în mod oarecum surprinzător, la sfântul Toma d'Aquino care, printr-o argumentare filosofică şi teologică, ajunge, curios, să-i pună în josul scării profesionale, din pricina contactului cu murdăria, pe spălătorii de vase 16!

Tabu al banilor, care a jucat un rol important în lupta societăţilor, ce trăiau într-un cadru de economie naturală, împotriva invaziei economiei monetare. Această retragere înspăimântată din faţa piesei de metal preţios întreţeşte blestemele teologilor medievali împotriva banilor – cele ale sfântului Bernard, de pildă – şi stimulează ostilitatea la adresa negustorilor, atacaţi mai ales ca zarafi sau cămătari, şi, în general, la adresa tuturor mânuitorilor de bani17, precum şi a tuturor salariaţilor grupaţi sub numele de mercenari; textele sunt deosebit de severe când se referă la cei ce erau gata să se supună ordaliilor în locul celor direct inculpaţi, sau la prostituate, cazul cel mai grav de „turpe lucrum", de bani câştigaţi cum nu se cvivine.

La acest vechi fond atavic, creştinismul adăugat propriile lui interdicţii.

Să notăm mai întâi că el îmbracă adesea tabuurile primitive

într-o ideologie nouă. Militarii sunt condamnaţi, ca în chestiunea I, cauza 23 din Decretul lui Gratian, nu în mod direct, ca vărsători de sânge, ci indirect, ca oameni ce încalcă porunca „Să nu ucizi", ajungând astfel să cadă sub blestemul sfântului Matei (26, 52): „Cei ce scot sabia de sabie vor pieri".

Să remarcăm şi că, aici, creştinismul se situează adesea pe linia dublei lui moşteniri de cultură şi de mentalitate: moştenirea evreiască şi moştenirea greco-romană, dominate ideologic de supremaţia morală a activităţilor originare ale strămoşilor. Meseriile neagricole sunt cu greu îngăduite de aceşti urmaşi de agricultori şi păstori, iar Biserica va relua adesea anatemele unui Platon sau ale unui Cicero 18, interpreţi ai aristocraţiilor funciare din Antichitate, însă, cu deosebire, creştinismul îmbogăţeşte, adică lungeşte, potrivit opticii lui speciale, lista profesiunilor interzise sau dispreţuite.

Sunt condamnate, de pildă, meseriile ce cu greu pot fi exercitate fără a săvârşi unul din păcatele capitale.

Luxura, de exemplu, va fi motivul de condamnare a hangiilor şi a proprietarilor de băi de aburi ale căror case erau adesea rău famate, a jonglerilor care incită la dansuri lascive şi obscene (aspect subliniat de apropierea cu dansul păgân al Salomeei), a cârciumarilor care trăiesc din vânzarea unei triple voluptăţi blestemate: vinul, jocurile de noroc şi dansul; şi chiar a muncitoarelor din ţesătorii, învinuite că îngroaşă rândurile prostituţiei 19, ceea ce, în parte, poate fi adevărat dacă ţinem seama de salariile mizerabile pe care le primeau.

Avariţia – adică lăcomia – nu este oare păcatul, într-o oarecare măsură profesional, atât al negustorilor cât şi al oamenilor legii – avocaţi, notari, judecători?

Condamnarea lăcomiei duce în mod firesc la condamnarea bucătarului.

Condamnarea orgoliului şi a avariţiei nu vine oare s-o întărească pe cea a soldatului, pus în afara legii din pricina sângelui vărsat? Albert cel mare aminteşte cele trei pericole majore ale meseriei militare: „uciderea unor nevinovaţi", „goana după câştiguri mari", „deşartă etalare a forţei".

Totul, până şi lenea, justifică punerea la index a meseriei de cerşetor – mai precis, a cerşetorului valid, a celor „cate, din lene, nu vor să lucreze" –".

Mai aspru sunt condamnate meseriile opuse anumitor tendinţe

sau dogme, din cele esenţiale, ale creştinismului.

Profesiunile lucrative sunt condamnate în numele dispreţului faţă de lume, „contemptus mundi", la care este dator orice creştin; astfel sunt condamnaţi juriştii, Biserica subliniind adesea opoziţi o între dreptul canonic legitim şi dreptul crv îl interzis de legea divină21. Există în creştinism o tendinţă mai generală de a condamna orice „negoţium", orice activitate laică, şi de a privilegia un amintit „otium", o trândăvie ce înseamnă încredere în Providenţă-Oamenii, copii ai Domnului, participă la divinitatea acestuia, şi corpul este un tabernacol viu. Orice îl mânjeşte înseamnă păcat. De aceea, meseriile luxuri-oase – sau pretinse astfel – sunt cu deosebire stigmatizate.

Fraternitatea între oameni – în tot cazul, între creştini – se află la baza condamnării cămătarilor care încalcă învăţătura lui Cristos. „Daţi cu împrumut fără să nădăjduiţi ceva în schimb" – „înde niliil speranţes" (Luca, „VI, 34 – 35).

Şi mai mult încă, omul trebuie să lucreze aidoma lui Dumnezeu22. Munca lui Dumnezeu este Creaţia. Orice profesiune care nu creează este aşadar rea sau inferioară. Ca ţăran, trebuie să creeze recolta, sau măcar să transforme, aşa cum face meşteşugarul, materia primă în obiect. Dacă nu poate crea, trebuie să transforme – „mutare" –, să modifice – „emendare" –, să îmbunătăţească – „meliorare" 23. Negustorul este condamnat fiindcă nu creează nimic. Avem de a face aici cu o structură mentală esenţială a societăţii creştine, alimentată de o teologie şi de o morală ce se vor dezvolta în regim precapitalist. Ideologia medievală este materialistă în sens strict. Doar producţia de materie are valoare. Valoarea abstractă definită de economia capitalistă îi scarjă, îi repuenă, o condamnă.

Tabloul schiţat până aici se potriveşte mai ales Evului Mediu timpuriu. Societatea occidentală, la acea epocă esenţial rurală, cuprinde într-un dispreţ aproape general cele mai multe din activităţile care nu sunt legate direct de pământ. Umila muncă ţărănească este şi mai umilită din pricina acelor „opera servilia", a muncilor manuale interzise duminica, şi prin distanţa la care se ţin clasele dominante – aristocraţie militară şi funciară, cler – de orice muncă manuală. Există fără îndoială câţiva artizani – mai curând artişti – care se bucură de un prestigiu deosebit căci mentalitatea magică este satisfăcută în mod pozitiv: orfevrierul, fierarul, făurarul de arme cu deosebire… Numeric, nu au mare importanţă. Celui care se ocupa de

istoria mentalităţilor, aceşti artizani îi apar mai curând ca nişte vrăjitori decât ca meseriaşi. Prestigiu al tehnicilor luxului, sau al forţei, în societăţile primitive…

Însă acest context, între secolele XI şi XIII, se schimbă. În Occidentul creştin, se produce o revoluţie economică şi socială: avântul urban este simptomul ei cel mai puternic, iar diviziunea muncii, aspectul cel mai de seamă. Se nasc şi se dezvoltă noi meserii, noi categorii profesionale apar şi se consolidează; grupuri socio-profesionale noi, puternice prin număr, prin rolul pe care îl joacă, cer şi cuceresc o stimă, ba chiar un prestigiu pe măsura puterii lor. Vor să fii o luate în seamă şi izbutesc acest lucru. Vremea dispreţului a trecut.

Se produce o revizuire a atitudinilor faţă de meserii. Numărul profesiunilor interzise sau desconsiderate scade, cauzele ce scuză exercitarea cutărei sau cutărei meserii, condamnată până atunci, se înmulţesc.

Marele instrument intelectual al acestei revizuiri este scolastica. Metodă de distingere, ea dă peste cap clasificarea grosolană, maniheistă, obscură, a mentalităţii prescolastice. Cazuistică – în secolele XII şi XIII, este marele ei merit înainte de a deveni marele ei defect –, scolastica separă ocupaţiile ilicite în sine, prin natura lor – „ex natura" –, de cele care sunt condamnabile după caz, ocazional – „ex oc-casione".

Fenomenul capital este acela că lista meseriilor condamnate fără întoarcere, „ex natura", se reduce fără încetare, se reduce cât se poate de mult. Camătă, de pildă, încă aspru osândita la mijlocul secolului al XII-lea, în Decretul lui Gratian, se va împărţi pe nesimţite, în diferite operaţiuni din care unele, tot mai numeroase, vor fi treptat tolerate24.

Curând, doar jonglerii şi prostituatele vor fi izgoniţi din societatea creştină, însă toleranţa de fapt de care se vor bucura va fi însoţită de complezenţă teoretică şi chiar de încercări de justificare.

— …156

Berthold von Regensburg, în secolul al XIII-lea, nu va alunga din societatea creştină decât adunătura de vagabonzi, de rătăcitori, aşa-numiţii „vagi". Ei vor alcătui „familia diaboli", familia diavolului, opusă tuturor celorlalte meserii, tuturor celorlalte „stări" admise de acum înainte în familia lui Cristos, „familia Christi" 25.

Cauzele de condamnare pun condiţii tot mai stricte, excepţionale, interzicerii unei ocupaţii sau a alteia, care este reabilitată în exercitarea ei normală, pe viitor legitimă.

Astfel, intenţia rea duce la condamnarea numai a acelor negustori care acţionează din lăcomie – „ex cupiditate" –, din dragoste pentru câştig – „lucri causa". Aceasta lasă un întins câmp liber „bunelor intenţii", adică tuturor mijloacelor de camuflare. Procesele de intenţie constituie primul pas pe calea toleranţei.

Alături de aceste condamnări „ex causa", „ex intentione", intervin prohibiţiile legate de persoane, de timp, sau de locuri.

Semn al schimbării mentalităţilor, interdicţiile la adresa clericilor „ex personna" apar pe viitor nu atât ca mărci ale eminentei demnităţi a stării clericale, cât ca lipsă de respect faţă de ea, ca o limitare a influenţei ei. Clericii vor lăsa laicilor libertate de acces la medicină şi drept civil (Alexandru al III-lea, în 1163, interzice călugărilor părăsirea mănăstirii „ad physicam legesve mundanas legendas", pentru a preda medicina sau dreptul civil) şi vor ceda, definitiv, comerţul – nu fără proteste din partea lor, proteste ce dovedesc micşorarea profiturilor, dar şi a prestigiului, de pe urma acestor interdicţii.

— Unele interdicţii sunt legate de timp: prohibirea lucrului de noapte, de exemplu, ocroteşte de fapt meseriile, luptă împotriva lucrului prost făcut.

În sfârşit, condamnările legate de locuri, fie că este vorba de interdicţia de a exercita o ivitate profesională într-un loc rău famat

„Ex loci vilitate" –, fie, dimpotrivă, în) biserică, „ex loci eminenţia", aceste con-nnări consacră promovarea locului profe-lal, a atelierului specializat, aşa cum indicţiile ce-i vizează pe clerici asigură moDolul specialiştilor, al tehnicienilor laici. vlai important încă este faptul că motivele scuză, mijloacele de justificare, dovedesc voluţie radicală. – vlai întâi – tradiţională, dar extinsă la mult i multe cazuri – este „necesitatea", careliză atât pe clericul sărac obligat să exercite meserie, cu excepţia câtorva, cât şi pe ţăranul e-şi bagă recolta în hambar duminica, spre) feri de ploaie.

Bxistă buna intenţie, „recta intentio", care-l aţe justifica atât pe făurarul de arme, ce se gândeşte decât la înarmarea celor ce luptăntru o cauză dreaptă – „ad usum lici-n" –, cât şi pe cei ce fac şi vând jocuri începute doar pentru petreceri, ca leac întriva tristeţii şi a gândurilor

negre – „ad: reationem vei remedium tristitiae vei no-irum cogitationum". În acest fel, subiectivi-rea vieţii psihologice înlocuieşte simpla consi-rare a comportamentelor exterioare cu spre? rea dispoziţiilor interioare; tabuurile proiionale dispar odată cu afirmarea conştiinţei dividuale. Mai mult decât atât, două justificări majon impun începând cu sfârşitul secolului al II-lea. Cea dintâi este grija pentru folosul comun noţiune ce vine în primul plan odată cu zvoltarea administraţiei publice, urbană sau inciară, şi care-şi capătă consacrarea de la osofia aristotelică. Primesc astfel drept citate „meseriile mecanice" cum sunt cele din meniul textil, al îmbrăcămintei sau altele emănătoare, care sunt folositoare oameni-i" 26. În felul acesta este justificat mai ales igustorul, datorită căruia produsele ce nu se găsesc într-o ţară sunt aduse aici din străinătate – caz particular al folosului comun care se leagă şi de reluarea comerţului „internaţional", cu rază lungă de acţiune, de schiţarea unei „Weltwirtschaft", a unei economii „mondiale".

A doua este truda, munca. Departe de a mai fi un motiv de dispreţ, marcă de inferioritate, munca devine merit. Osteneala justifică nu numai exercitarea unei meserii, dar şi câştigul pe care-l aduce. Aşa sunt admişi profesorii, dascălii din noile şcoli urbane care proliferează în secolul al XII-lea spre a se transforma în universităţile secolului al XIII-lea. Aceşti noi profesori – spre deosebire de călugării din şcolile monastice – cer să li se plătească munca, sub forma de salarii primite de la autorităţile publice, de venituri ecleziastice speciale sau, şi mai des încă, de sume vărsate de studenţi. Această clasă de salariaţi intelectuali – ce îngroaşă categoria prin tradiţie dispreţuită a „mercenarilor" – întâmpină o vie opoziţie care condamnă vânzarea ştiinţei, „dar de la Dumnezeu, ce nu poate fi vândut" 27. Curând, însă, universitarul îşi vede remuneraţia justificată de munca pe care o depune în folosul studenţilor – plată a trudei lui nu preţ al ştiinţei.

Formarea acestei noi atitudini faţă de activitatea profesională ar putea fi urmărită în trei cazuri, trei meserii luate ca exemplu. Este vorba de trei cazuri deosebit de delicate – de acele meserii considerate, mai departe, foarte „primejdioase", întrucât cu greu pot fi exercitate fără a cădea în păcat.

Mai întâi, jonglerii2S. La începutul secolului al XIII-lea, pot fi distinse trei feluri de jongleri: acrobaţii, care se dedau la tot soiul de zvârcoliri necuviincioase, se dezbracă fără ruşine sau îmbracă, pentru

a se deghiza, veşminte îngrozitoare; paraziţii de curte sau din anturajul celor mari, care dau drumul la calomnii, rătăcesc de colo-colo, oameni de prisos cre nu sunt buni decât să sfâşie şi să ponegrească; muzicanţii, al căror scop este să-şi farmece ascultătorii. Primele două categorii sunt condamnate, însă în a treia se face încă o distincţie, între cei care sunt întâlniţi numai prin locurile de dans şi prin cârciumi, îndemnând la nepăsare, şi cei care cânta cântecele de gesta şi vieţile sfinţilor, aducând alinare celor trişti şi celor neliniştiţi. Doar aceştia din urmă au o activitate licită, însă această aprobare este o portiţă prin care toţi jonglerii se vor strecura în lumea, mereu mai întinsă, a profesiunilor permise.

Se poate vedea, de asemenea, cum se operează integrarea, de astă dată nu teoretică, ci practică, a noilor veniţi în societatea oamenilor „cumsecade”:

Mai întâi, prin mijlocirea anecdotei, devenită „exemplum”, întâlnită ca stereotip în predici şi lucrări de edificare religioasă. Astfel se povesteşte întâmplarea cu jonglerul care-l întreabă pe papa Alexandru (Alexandru al III-lea) despre posibilitatea de a-şi mântui sufletul. Pontiful îl întreabă dacă mai ştie şi altă meserie. La răspunsul negativ al jonglerului, îl asigură că poate trăi fără teamă din meseria lui, cu condiţia să evite comportarea echivocă şi obscenă 29.

Cazul negustorului este cel mai celebru, cu urmările cele mai importante. Pentru această meserie, atâta vreme dispreţuită, cauzele de scuză, apoi de justificare şi, în cele din urmă, de preţuire se înmulţesc. Unele dintre ele, devenite clasice în expunerile scolastice, sunt foarte cunoscute. Sunt cele care decurg din riscurile întâmpinate de negustori: pagube efectiv suferite – „damnum emergens” –, imobilizarea banilor în afaceri de lungă durată – „lucrum cessans” –, primejdii datorate întâmplării – „periculum sortis”. Astfel, incertitudinile activităţii comerciale – „ratio incertitudinis” – justifică veniturile negustorului, mai mult chiar, interesul lui pentru banii băgaţi în anumite operaţiuni, adică, într-o măsură tot mai mare, „camătă”, blestemata camătă.

Însă, ceea ce-l justifică în mod deosebit pe negustor este munca lui şi folosul comun. Teologi, canonişti, poeţi, toţi sunt de aceeaşi părere.

La începutul secolului al XIII-lea, Thomas de Chobham scrie în Manualul lui de confesiune: „Ar fi mare lipsă în multe ţări dacă

negustorii nu ar aduce ceea ce într-un loc prisoseşte în alt loc unde aceleaşi lucruri nu se găsesc. De aceea, se cuvine pe deplin să primească preţul muncii lor".

Sfântul Toma d'Aquino: „Dacă te apuci de comerţ spre binele tuturor, dacă vrei ca lucrurile necesare existenţei să nu lipsească din ţară, câştigul, în loc să fie un scop, este cerut doar ca plată a muncii". Şi, la începutul secolului al XIV-lea, Gilles de Mulsit, canonicul din Tournai, în „Dit des Marehands":

Nul pays ne se poet de îi *sens gouvrener*; *Pour chou vont marcheant travillier et pener Chou qui faut es pays, en tous regnes mener*; *Şi* pe *les doit-on mie sans raison fourmener*.

Chou que marcheant vont delă mer, dechă mer

Pour pourvir les pays, che les font entr-amer; *Pour riens ne se feroent boin marcheant blasmer Mais ils se font amer, loyal et bon clamer*.

Carites et amours par les pays nouriscent; *Pour chou doit on moult goir's* îl *enrikiscent*. *Cest pites, quant en tiere boin marcheant povriscent*

Or en alt Dieus Ies âmes quant dou siècle partiscent!"

ad

Nicio ţară nu se poate iirnita la ce are ea / Drept care negustorii muncesc şi trudesc / Mergând să încă de pretutindeni ceea ce trebuie în ţară / De

Până şi pentru prostituată – cp! puţin într-un text unde nu ne-am aştepta – se vede schiţată o justificare. Problema legitimităţii câştigului prostituatelor, categoria cea mai păcătoasă din grupul mercenarilor, rezolvată tradiţional în mod negativ, căpăta un aspect practic atunci când se punea întrebarea dacă pomenile şi darurile făcute de „femeile nebune" puteau fi primite. Acest caz s-a prezentat cu mult zgomot, la Paris, la sfârşitul secolului al XII-lea. Când s-a construit Notredame din Paris, se spune că un grup de prostituate a cerut episcopului îngăduinţa de a oferi un vitraliu Fecioarei, exemplu tipic de vitraliu le corporaţie, care trebuia în orice caz să excludă orice reprezentare a activităţilor mese-iei. Episcopul, încurcat, s-a sfătuit cu alţii şi, n cele din urmă, a refuzat. S-a păstrat părerea misă de autorul unuia din primele Manuale e confesiune, Thomas de Chobham, însă raţio-amentul învăţatului canonic este ciudat. Prostuatele, scrie el,

trebuie socotite printre merceari. Ele îşi împrumută trupul şi fac o uncă… De aici, următorul principiu al justii laice: ca prostituată, femeia se poartă cum *i se* cuvine, dar nu se mai poartă cum nu se vine când primeşte preţul muncii ei, de eme ce se admite că este o prostituată. Ea poate deci căi că se prostituează, dar, toată, poate păstra veniturile de pe urma) stituţiei ca să le dea de pomană. Dar dacă prostituează din plăcere sau îşi închiriază pul ca să afle plăcerea, atunci ea nu face o nea, iar câştigul este la fel de ruşinos ca şi a ei nu trebuie izgoniţi fără motiv. // Negustorii sat mările / Ca să aprovizioneze ţara, pentru sta sunt preţuiţi / Pentru nimic în lume nu tresă-i osândim pe negustori / Ei se fac iubiţi, sunt

Bri loiali şi buni. // Milă şi dragoste întreţin în

Drept care trebuie să ne bucurăm mult dacă nbogăţesc / Este păcat dacă aceşti buni negustori esc / Dumnezeu să le aibă sufletele în pază părăsesc această lume!

fapta. Tot astfel dacă prostituata se parfumează şi se găteşte ca să atragă prin farmece mincinoase şi lasă să se creadă că este frumoasă şi atrăgătoare când de fapt nu este, căci clientul cumpără ce vede, ceea ce este o înşelătorie; prostituata săvârşeşte atunci un păcat şi nu trebuie să-şi însuşească banii câştigaţi astfel. Când clientul ar vedea-o aşa cum este ea într-adevăr, nu i-ar da decât un gologan, dar, fiindcă i se pare frumoasă şi strălucitoare, îi dă un ban de argint. În acest caz, ea nu trebuie să-şi însuşească decât gologanul, iar restul să-l dea înapoi clientului pe care l-a înşelat, să-l dăruiască Bisericii sau săracilor…” Prestigiul justificării prin muncă devenise atât de mare la sfârşitul secolului al XII-lea încât autorul nostru ajunge să schiţeze o morală profesională a prostituţiei. Până la urmă, Tho-mas de Chobham îşi dă seama, fără îndoială, şi, părând că-şi aminteşte dintr-odată că există motive puternice să condamne prostituţia „în sine”, ex natura”, el anulează eventuala înrâurire a judecăţii de mai înainte. Însă această judecată ne arată, ca un caz limită, aproape o extrapolare la absurd, în ce fel o meserie dispreţuită poate fi legitimată.

De acum înainte, pe acest mare şantier – aidoma şantierului urban unde meseriile se diversifică şi colaborează –, şantierul lumii, fiecare profesiune îşi are rolul ei material şi valoarea spirituală. Nicio meserie nu este o piedică în calea mântuirii, fiecare îşi are vocaţia ei creştină, fiecare intră în acea „familia insti” în care sunt adunaţi toţi muncitorii buni. Schemele sociologice se înmulţesc, ele integrează şi

structurează profesiuni vechi şi loij Limitele generale ale artelor liberale sunt înlăturate pentru a primi noile specializări intelectuale şi şcolare şi – fapt şi mai vrednic e reţinut – artele mecanice, dispreţuite până atunci 3 i. Un John of Salisbury, reluând vechea nfă. În „e a ne™, pomorfică a Statului într-o Re-Wică unde fiecare meserie – meşteşugari şi ţărani la un loc – reprezintă o parte a corpul vii, subliniază complementaritatea şi ai monia tuturor activităţilor profesionalcăi. Un Honorius Augustodunensis face din ştiinţă patria omului şi propune un itinerar intelectual şi spiritual al acestuia, jalonat de oraşe, fiecare simbolizând un sector de cunoaştere şi un ansamblu de meserii33.

Aici se simte nevoia de a merge să căutăm mai departe, mai profund, cauzele acestei evoluţii fundamentale a mentalităţilor şi a comportamentelor faţă de meserii.

Transformările economice pe care le-am văzut ivindu-se ici şi colo, şi impunând schimbări de atitudine mai mult sau mai puţin radicale, mai mult sau mai puţin rapide, sunt eficace mai ales prin intermediul evoluţiei sociale care explică evoluţia istoriei meseriilor licite şi ilicite, preţuite şi dispreţuite.

La început, o societate rurală şi militară, închisă, dominată de două clase: aristocraţia militară şi funciară, clerul, la rândul lui mare proprietar de pământ.

Meseriile sunt de două ori dispreţuite. Există dispreţul faţă de ceea ce face iobagul, moştenitor, în această privinţă, al sclavului. Este lunga listă a „muncilor iobăgeşti" * care, alături de muncile rurale – beneficiind totuşi de aureola asociată lumii agrare –, înjosesc meseriile artizanatului format din iobagi.

Este, apoi, dispreţul faţă de mercenari, categorie eteroclită asupra căreia apasă dubla osân-dire a celor care-şi vând libertatea (într-o vreme când libertatea şi nobleţea sunt unul şi acelaşi lucru) şi a celor care muncesc pentru bani.

Dispreţul acesta atinge, în cele din urmă, toată clasa formată din „laboratores", din muncitori – toată adunătura păturilor inferioare, opuse păturilor superioare – „oratores" şi

— *Opera servilia* (cf. *supra*) opuse muncilor (artelor) liberale, vrednice doar de oameni liberi. (n.t.)

„Bellatores" –, cei care se roagă, cei care luptă, adică lumea clericilor şi a cavalerilor.

Însă cele două clase dominante nu sunt egale, în această lume hierocratică, clerul îi arată aristocraţiei laice distanţa care îi desparte. Numai clerul este fără pată. Faţă de seniorii laici el nutreşte un oarecare dispreţ pentru meseria militară, pentru cel ce varsă sânge, un anumit antimilitarism. Acoperit de puritate şi neprihănire, el îi denunţă pe oamenii cu mâinile roşii, aliaţi şi totodată concurenţi ai lui.

Odată cu reînnoirea economică, din secolul al XI-lea până în al XIII-lea, odată cu organizarea comerţului pe distanţe mari, a avântului urban, peisajul social se schimbă. Apar pături noi, legate de noile activităţi: artizani, negustori, tehnicieni. Impunându-se curând pe plan material, ele vor consacrarea prin consideraţia socială. Pentru aceasta, trebuie să învingă prejudecăţile faţă de muncă, esenţa activităţii lor, temelia condiţiei lor sociale. Printre mijloacele de promovare, să reţinem doar folosirea religiei, instrument necesar al oricărei ascensiuni materiale şi spirituale în lumea medievală. De aceea, fiecare meserie are un sfânt patron, uneori chiar mai mulţi, iar corporaţiile, care-şi reprezintă sfinţii protectori în exercitarea profesiunii, sau măcar cu uneltele de care se slujesc, simboluri ale meseriei, îşi slăvesc ocupaţiile, îndepărtează un dispreţ ce nu se mai potriveşte cu o activitate ilustrată de reprezentanţi atât de puternici şi de venerabili.

Evoluţia aceasta nu ia totuşi aceeaşi înfăţişare în toată lumea creştină. Într-un loc – în Italia mai ales – triumful păturilor noi este atât de mare încât vechea aristocraţie adoptă repede o parte din modul de viaţă al parveniţilor. Munca, negoţul, pentru nobilul italian, urbanizat de timpuriu, nu este o ocupaţie nedemnă. Episcopul Otto von Freising, la mijlocul secolului al XII-lea, însoţindu-şi nepotul în Italia, pe împăratul Frederic Barbarossa, constată cu uimire că artizanii şi negustorii se bucurau de o mare consideraţieai. Ce-ar fi spus oare acest feudal văzându-i pe seniorii italieni coborând la treburi de om de rând? Ne putem imagina indignarea lui văzând, patru secole mai târziu, un spirit liber, Michel de Montaigne, mirându-se la rândul lui când vede nobilimea italiană angajată în afaceri 33. Toate acestea fiindcă prin alte părţi – mai ales în Franţa – ostilitatea nobilimii faţă de muncă sporise şi se instituţionalizase în fenomenul social şi mental numit „derogeance” 36. Un Ludovic al XI-lea nu va mai putea îndura. Două dispreţuri se înfruntă de acum înainte: cel al aristocraţilor faţă de cei ce muncesc, cel al muncitorilor faţă de trândavi.

Totuşi, această unitate a lumii muncii înfruntând lumea rugăciunii şi lumea războiului, dacă a existat vreodată, nu a durat prea mult. Unite împotriva vechilor clase dominante – păturile inferioare, meşteşugarii, pătrund datorită consideraţiei sociale dobândite de păturile superioare ale lumii urbane, burghezii bogaţi, care se slujesc, împotriva bisericii şi a nobilimii, de greutatea şi puterea maselor muncitoare – aceste categorii sociale se diferenţiază curând pe plan spiritual ca şi pe plan material. Se produce un clivaj care desparte o pătură superioară a societăţii urbane – să zicem, cu o expresie comodă, burghezia – de păturile inferioare: mari negustori zarafi, bogătaşi de o parte; mici artizani, ucenici pe cale de a deveni calfe, de altă parte. În Italia, la Florenţa de exemplu, contrastul se afirmă în instituţii – … artele majore" care se opun „artelor minore" ai căror membri sunt excluşi din funcţiile municipale.

Se instalează o nouă frontieră a dispreţului, o frontieră ce trece prin mijlocul noilor clase, chiar prin mijlocul profesiunilor. Favorizată de

— *Derogeance* era numit actul care, în Evul Mediu, sancţiona pierderea privilegiilor nobilimii (*deroger a noblesse* sau *deroger*) în urma exercitării unei profesiuni incompatibile cu ea. (n.t.)

extrema fărâmiţare a meseriilor – în 1292, există la Paris 130 de meserii reglementate: 18 în domeniul alimentaţiei, 22 în cel al prelucrării metalelor, 22 în cel al textilelor şi ai pielii, 36 în cel al îmbrăcămintei etc. –, fărâmiţare orizontală dar, în mare măsură, verticală, o discriminare îi aruncă în josul ierarhiei pe ţesători şi mai ales pe postăvari şi boiangii, cârpacii sunt sub cizmari, chirurgii şi bărbierii-spiţeri sub medici, medicii fiind tot mai legaţi de carte „practica, vrednică de dispreţ, este lăsată în seama practicienilor de rând.

Florentinul Giovanni Villani, reprezentant tipic al marii burghezii de afaceri italiene, nu are decât dispreţ pentru gloata flamandă a meseriilor inferioare 37.

Dacă munca în sine nu mai poate separa categoriile preţuite de cele dispreţuite, noua frontieră dintre stimă şi dispreţ este constituită de munca manuală. Intelectualii – cu universitarii în frunte – se grăbesc să treacă de partea cea mai avantajoasă. „Sărmanul" Rutebeuf strigă „Eu nu lucrez cu mâinile". Opusă celor ce muncesc cu mâinile („manou-vriers", „brassiers"), lumea patricienilor, noua aristocraţie, îi

împarte pe cei ce nu lucrează cu mâinile în: cei ce dau de lucru şi rentieri. Tot astfel, la sate, seniorii, deveniţi rentieri, îl strivesc pe ţăran, situat mai jos ca oricând, sub povara taxelor feudale şi a dispreţului lor.

Noul dispreţ poartă cu el atât resturile tabuurilor ancestrale cât şi prejudecăţile medievale. Un caz deosebit este cel al măcelarilor, care, cu toată bogăţia lor – unii dintre ei sunt cei mai înstăriţi locuitori ai oraşelor – nu izbutesc să doboare bariera dispreţului38. De aceea ei vor conduce numeroase răscoale, în secolul al XIV-lea şi în al XV-lea, susţinând cu bani şi asmuţind, din ranchiună, „poporul".

— Răscoala condusă de Caboche, un măcelar din a-*lse* a luat sfârşit prin aşa-numita „ordonnance cabochienne" (1413), dată de regele Carol al VI-lea *a* favoarea burgheziei pariziene. (n.t.).

I

răzvrătit. Caboche este tipul acestor răsculaţi. Biserica ţine pasul cu această evoluţie. împotmolită mai întâi în lumea feudală, confirmând dispreţul acesteia faţă de meserii, ea acceptă apoi ascensiunea noilor pături, adesea o favorizează, îi ocroteşte foarte curând pe negustori, oferă noilor grupuri socio-profesionale justificarea teoretică şi spirituală a condiţiei lor şi a promovării sociale şi psihologice. Dar, în acelaşi timp, ea consolidează reacţia nobiliară şi burgheză. De fapt, meseria nu face parte din orizontul bisericii. Dacă, în Evul Mediu, admite că nu există meserie nevrednică, ea este totuşi prea legată de clasele cârmuitoare pentru a influenţa în mod hotărâtor atitudinea faţă de meserii, după cum nu o făcuse la sfârşitul Antichităţii faţă de sclavie. În această privinţă, nici Reforma nu va aduce schimbări prea mari. Chiar dacă este adevărat, deşi faptul nu a fost dovedit, că valoarea muncii este mai afirmată în lumea protestantă decât în lumea catolică39, aceasta nu era decât o cale de a supune şi mai mult aristocraţiei şi burgheziei protestante nişte mase mult mai greu înrobite legii muncii. În acest domeniu, religiile şi ideologiile sunt mai curând produse, rezultate, decât cauze. Istoria atitudinilor faţă de meserii, capitol din istoria mentalităţilor, este, în definitiv, mai înainte de orice, un capitol din istoria socială.

NOTE

48. Vom încerca să facem aceasta într-o lucrare în curs de pregătire: Les *images* du *travail dans*

[Occident medieval. [Proiect abandonat de autor – N. T.]

49. Elaborarea sistematică a acestor cazuri pe baza
Decretului lui Gratian, deci de la mijlocul secolului îi XII-lea, reprezintă, în istoria profesiunilor dis
reţuite, o etapă importantă asupra căreia vom re veni mai departe.

3. Despre activităţile interzise clericilor se va conulta Naz, Dictionnaire *de* Droit *Canonique*, t. În
942, art„Clerc", § XV-XVII, col. 853 – 861, şi Merry, „Les professions dans le Decret de Gratien", teză dactilografiată, Facultatea de drept din Paris, 1956.

13. Este expresia folosită de statutele sinodale din
Arras (v. 1275) preluată de J. Lestocquoy în am colul „Îmbonesta mercimonia", Melanges *Halphen*.
*195*1, 411 – 415.

14. Sunt termenii întâlniţi la Naz, loc. cit.

15. Expresia se întâlneşte şi în statutele din Arras.
Statutele sinodale din Liège, din aceeaşi epocă, vorbesc de „negoţia turpia et officia inhonesta".

16. Acest lucru decurge, între altele, din textul sfântului Pavel care interzice clericilor toate profesiunile laice: „Nemo militans De-o implicat se negotiis saecularibus" (II Tim., îi 4).

17. Prezenţa soldaţilor pe lista aceasta poate sur prinde: societatea Occidentului medieval nu a fost tot atât de „militară" pe cât a fost de „clericală"?
Asupra antimilitarismului medieval vom reveni mai departe.

9. Despre negustori, cf. Le Goff, Marchands *et banquiers du Moyen Âge*, Paris, 1956.
Aceste meserii figurează, laolaltă cu călăii, în statutele sinodale din Arras, de pe la 1275 aproximativ (cf. Dom Gosse, *Histoire d'Arrouaisse*, 1783)
şi E. Fournier în *Semaine Religieuse d'Arras*, 1910, pp. 1149 – 1153.

Figurează în rândul al doilea în statutele diocezei din Tournai din anul 1361 (cf. E. de Moreau.
Histoire de l'Église en Belgique, t. III, 1945, p. 588)
care interzic cu deosebire clericilor meseriile de hangiu, măcelar, histrion, ţesător.

Sunt întâlniţi în statutele sinodale din Liège din a doua jumătate

a secolului al XIII-lea (cf. E.

de Moreau, *ibid*., p. 343 şi J., Lejeune, *Liège et son pays*, p. 277) care-i menţionează. şi pe jongleri, hangii, călâi, proxeneţi, cămătari, postăvari, ţesători. Un text de la mijlocul secolului al XIV-lea adaugă: berari, arbaletrieri, cei care luptă în locul altora („ehampions"), cei ce bat banii (?), fierari, dulgheri, tăbăcari, brutari. Într-un manuscris de la începutul secolului al XIV-lea mai întâlnim (Vat. lat. 2036):

negustori, mesageri (?), bucătari, paharnici, pescari.

O listă a treburilor iobăgeşti interzise dumi nica poate fi găsită în *Admonitio Generalis*, publicată de Carol cel Mare în 789 (art. 81, ap. Boretius.

Capitul. I, p. 61).

Se va nota că aceste interdicţii nu-i privesc decât 3 creştini. Din acest punct de vedere, cămătarul evreu a avut multă vreme drept de cetate în societatea Occidentului medieval. Papi şi cardinali, mai a es, s-au adresat adesea unor medici evrei. Istoria P. esiunilor oferă, sub acest aspect, cum bine se je un capitol privilegiat din istoria antisemitis-169

mului în Evul Mediu. Cf. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde Occidental* (430 – 1096), 1960, şi L. Poliakov, *Histoire. de l'antiseriiitisme*, 2. voi., 1955 – 1961.

— Citat de de Poerck, La *Draperie medievale en Flandre et en Artois*, 1951, t. I, p. 316 – 317.

— Poem pentru regele Robert în E... Pognon, *h' An Miile*, 1947, p. 225.

16. I Pol. lect. 9... –, V.

— Mentalităţile primitive nu sunt scutite de contradicţii. Una dintre cele mai notabile este aceea care, în Evul mediu timpuriu, face din cei ce bat banii oameni puternici şi stimaţi. Cf. R. Lopez, *An aristocracy of money in the early middle agăş*, Speculum, 13.53. Un manuscris din secolul al XIII-lea (OUob. lat. 518) enumera 5 profesiuni „care cu greu pot fi exercitate fără a păcătui". Lăsând meseria militară de o parte, celelalte 4 sunt, în mod esenţial, mânuire de bani: contabilitatea („cura rei familiaris"), comerţul („mercatio"). meseria de procuror („ptroquraţio"), şi cea de administrator („administraţio").

— Plutarh aminteşte dispreţul lui Platon pentru artele mecanice (Merkellos, XIV, 5 – 6). Cicero l-a exprimat pe al său mai ales în „De Officiis", 1142.

Printre textele Părinţilor Bisericii latine care alcătuiesc legătura între această mentalitate antică şi mentalitatea medievală, trebuie notat sfântul Augustin.

„De opere monachorum", XIII, *PL*, XL. 35—580.

— După Jean de Garlande citat de de Poerck, loc. cit.

— Opinia lui Albert cel Mare despre miliţia şi condamnarea cerşetorilor valizi se întâlninesc în mai multe manuale de confesori, mai ales *in Summa* de

Johaim de Freiburg.

— Interdicţia formulată de papa Alexandru al

III-lea (Conciliul de la Torino, 19 mai 1163) care-i vizează pe călugări în sensul că nu au voie să părăsească mănăstirea „ad physicam legesve mundanas legendas" se află în Mansi. t. XXI, 1179. Constituţia

„Super speculam" de Honorius al III-lea care inter zice Universităţii din Paris predarea dreptului civil se află *ibid*. t. XXII, 373.

Acest punct capital din teologia creştină (cel mai adesea implicit) a muncii a fost valorificat de curând de L. Daloz, Le *travail* selon *saint 3 ean*

Chrysostome, 1959".

Lucrul acesta apare limpede în mai multe manuale de confesori, mai ales în Thomas de CSbham care-l citează pe Aristotel.

24. Cf. G. Le Bras, Articolul „Uşure", în *Dictionnaire de* Théologie *Catholique*, îasc. 144 – 145, 1948

şi John T. Noonan Jr., The *Scholastic* Analysis *of*

Usury, 1957.

25. Cf. K. Schuiibach. Studien zur Gesehichte des altdeutschen Predigt. *Sitzungen und Berichte der phi-lologisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akcide-mie der Wissenscliajten*, t. CLIV, 1907, p. 44.

2 ti. Această frază dintr-un manual inedit de confesori (Ottob. lat. 518) se găseşte, de exemplu, în *Sunima* lui Joharm de Freiburg.

Cf. G. Post etalii. *Traditio*, 1955.

Problema a fost tratată superficial în lucrările clasice scrise de Jubinal, *Jonglers et troveres*, şi de

Faral, *Leu Jonglers cu France au Moyen Âge*. Din perspectiva reabilitării jonglerului, să ne amintim tema Jonglerului Maicii Domnului şi poreclele luate de sfântul Francisc d'Assisi şi de franciscani: „jon clerul lui Cristos", „jonglerii lui Dumnezeu", (cf. P.

Auspicius Van Corstanje, „Franciscus de Christusspeler", în

Sint-Franciscus, t. LVIII, 1956). Să reţinem şi faptul că jonglerul contorsionist, a cărui condamnare se alătură aceleia proferată de sfântul Bernard privind unele tendinţe ale sculpturii romanice, a trecut totuşi din arta romanică în arta gotică (mai ales în vitraliu).

Anecdota aceasta se întâlneşte mai ales în *Sumvia* de Thomas de Cliobham.

39. Cf. Le Goff. *Mardiands ei banquiers du Moyen Âge*, pp. 77 – 81.

— Robert Kildwarby, de exemplu, în secolul al XIII-lea, distinge, inspirându-se din Gundissalinus şi din Al-Farabi, un trivium şi un quadrivium al artelor mecanice, după modelul artelor liberale. Cel dintâi cuprinde agricultura, alimentaţia, medicina; al doilea, confecţia, armurăria, arhitectura şi comerţul (De ortu sive divisione scientiarum). Apropierea între artele liberale şi artele mecanice apăruse încă din secolul al XII-lea în „Didascalion" (1. ÎI c. 20 – 23) de Hugues de Saint-Victor, şi îşi avea susţinătorii în antichitate.

— Polycraticus, 1. VI, c. 20.

— „De animae exsilio et patria", *PL*, CLXXII.

1241 sqq. Despre toate aspectele comportate de această mare cotitură din istoria ideilor şi a mentalităţilor se va consulta M.D. Chenu, *La Théologie au XII-e siècle*, 1957.

— „Ut etiam ad comprimendos vicinos materia non careant, inferioris conditionis iuvenes vei quoslibet contelnptibilium etiam mechanicarum atrium opifices, quos ceterae gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam pestem propellunt, militiae cingulum v el dignitatum gradus assumere non dedignantur".

t Frederiei I Imperatoris, *Scriptores Rerum Germ*, II, 1912, 13, p. 116). 35 – Cf. *Journal du Voyage et Italie*.

Cf. La Rigne de Villeneuve, *Essai sur les dieories* de *la derogeance* de *la noblesse*, şi lucrările lui G.

Zeiler, în *Annales K.S.C.*, 1D$_4$G şi Cahiers *internationaux de Sociologie*, 1959.

„Di questa sconfitta (Courtrai, 1302) abasso molto l honore, Io stato, e la famă dell'antica nobilită e prodezza de Franceschi, essendo îi fiore della cavalleria del mondo sconfitta e abassata da lore fedeli, e dalia piu vile gente, che fosse al mondo, tesserandoli, e folloni, e d'altre vili am e me. stieri, e non mai uşi di guerra, che per dispetto, e loro viltade, da tutte le nationi del mondo crano chiamati conigli pieni di

burro…” (Murători, Scriptores *Rerum italicarum*, XIII, 388); „… alli artefici mânuţi di Brugia, come sono tesserandoli, e folloni di drappi, beecai, calzolari…” (*ibid*. 382). „Alia fine şi levo în Guanto uno di vile nazione e mestiere, che făcea e vendea îi melichino, cioc cervogia fatta con mele, ch havea nome Giacopo Dartivello…” (*ibid*., 816).

Cf. E. Perroy, „Les Chambon, bouchers de Montbrison” (circa 1220 – 1314), *Annales du Midi*, *t*. LXVII.

1955.

Cea mai recentă formulare a acestei idei se găseşte în Introducerea lui H. Luthy, „La banque protestante en France”.

MUNCĂ, TEHNICI ŞI ARTIZANI ÎN SISTEMELE DE VALOARE DIN EVUL MEDIU TIMPURIU (secolele V-X) *

I

REMARCI PRELIMINARE

1. *Dificultăţile unei istorii a mentalităţilor în Evul Mediu timpuriu*

Dacă încercăm să depăşim nivelul superior, adică superficial, al istoriei ideilor, căutând să atingem universul mentalităţilor, făcut din idei deformate, din automatisme psihice, din resturi şi din epave, din nebuloase mentale şi din incoerenţe îmbinate în pseudologici, ne izbim, pentru toate societăţile, în toate timpurile, de greutăţi serioase ce decurg, în mare parte, din caracterul recent al acestor cercetări ce nu dispun încă de o problematică şi de o metodologie satisfăcătoare. Aceste greutăţi sunt însă deosebit de mari când este vorba de societatea occidentală a Evului Mediu timpuriu.

De exemplu, greutăţile de documentare. Istoria mentalităţilor se face: a) pe baza unei anumite *lecturi*, oricare ar fi documentul; b) pe baza unor tipuri de documente privilegiate, care dau acces, mai mult sau mai puţin direct, la psihologiile colective: anumite genuri literare, arta figurativă, documente ce duc la cu

— Acest text nu este decât o schiţă a studiului anunţat despre Les *images du trava îl au Moyen Âge* (N. a.). [Proiect abandonat de autor, el. n. 1, *supra*, p. 168 – N. T.]

noaşterea comportării în viaţa cotidiană etc. Însă, în Occidentul din Evul Mediu timpuriu, documentele sunt rare şi nu permit o lectură orientată către înţelegerea universului mental comun. Cultura este pipernicită, abstractă, aristocratică. În documente nu sunt întâlnite decât păturile superioare ale societăţii, iar o îngrădire foarte strictă a producţiei culturale de către Biserică maschează şi mai mult realităţile.

Creştinismul primeşte în sânul său, sau lasă să supravieţuiască, diferite sisteme de valori, dar în afara doctrinei creştine, nu există sisteme de valori elaborate conştient şi expuse sistematic. Sunt, în mare parte, sisteme de valori implicite, reconstruite de către istoric. Pe deasupra, valoarea studiată aici şi oamenii care o întrupau, munca şi muncitorii (mai ales artizanii), nu-i interesau pe stăpânii şi producătorii culturii. Munca nu era o „valoare", nu exista nici măcar un cuvânt special care s-o denumească. Istoria mentalităţilor abia bâiguie, istoria tăcerilor, a lacunelor, a golurilor din istorie, care va deveni esenţială pentru istoria ce se va scrie în viitor, este încă mută.

2. *Justificarea cercetării*

Tăcerea documentelor din Evul Mediu timpuriu în privinţa muncii şi a muncitorilor este ea însăşi semnificativă pentru o anumită mentalitate. Dar, de vreme ce la acea epocă existau oameni care munceau, în sensul curent din zilele noastre, ei şi contemporanii lor care nu „munceau" trebuie neapărat să fi avut, faţă de muncă, faţă de tehnici, de artizani, atitudini ce implicau judecăţi de valoare. Este deci legitim să încercăm să le depistăm pe baza documentelor pe care le avem, să procedăm la naşteri forţate. Dacă istoria mentalităţilor ar trebui să creeze la specialistul care o cercetează un respect fetişist faţă de obiectul de studiu, respect ce l-ar face pe acest istoric să fie absorbit de mentalitatea epocii pe care o studiază, să refuze s-o judece cu alte concepte decât cele folosite de ea, un astfel de istoric nu şi-ar mai face datoria. Este legitim să vrei să afli ce corespundea în mintea lui Carol cel Mare şi a contemporanilor lui părerii noastre despre muncă, dar la fel de legitim este şi să aplici economiei acelei epoci formula lui Fisher de care ea habar n-avea.

3. *Metoda eclectismului raţional tţ cea a derapajelor succesive*

Pluralitatea de demersuri (filologie, analiza textelor literare sau juridice, documente arheologice sau iconografice etc), care nu este un pusă numai de necesitatea de a folosi toate mijloacele având în vedere sărăcia documentară, subliniază fecunditatea iabordărilor multiple în domeniul mentalităţilor care conferă sens datului istoric dar care, după regiuni şi perioade, se revelă mai bine în cutare sau cutare tip de document. Această istorie trebuie deci făcută prin derapaje succesive, ceea ce prezintă avantajele suplimentare de a oferi o periodizare şi de a atrage atenţia asupra sectoarelor în care fenomenele studiate se prezintă sub formă de *problemă*.

Astfel, atitudinile faţă de muncă pot fi mai bine desprinse, între secolele V-VIII, din re-Rulile mănăstireşti şi din literatura hagiografică, deoarece singurul sector în care munca a pus probleme psihologice şi teoretice este domeniul ecleziastic şi strict monastic: un călugăr poate, trebuie să lucreze cu mâinile? între colele VIII-X se cuvine fără îndoială să dăm noritate textelor juridice, literare şi icono-îrafice, întrucât, în cadrul mişcării culturale wrriftă renaşterea carolingiană, munca a căpă-şi unele drepturi. În sfârşit, în secolul al Ai-lea – *terminus ad quera* al acestei schimentalitatea faţă de muncă se sprijină – o ideologie mai mult sau mai puţin conştientă, exprimată cel mai bine în adevărate sisteme de valoare, cum ar fi ideologia societăţii tripartite – *oratores*, *bellatores*, *laboratores* –, seriile iconografice (muncile lunilor sau enciclopedii tehnice ilustrate), clasificările ştiinţelor – *artes liberales* şi *artes mechani-cae* –, sisteme concrete de ierarhie socială fondate pe un *status* socio-profesional mai curând decât pe un *ordo* juridico-sacru.

Această metodă înlesneşte mai ales cunoaşterea modificărilor în mentalităţi şi în atitudini, dar ea poate, în egală măsură, să descopere continuităţile, moştenirile, părţile respective de tradiţie şi inovaţie precum şi felul în care se îmbină ele. Oamenii, individual şi colectiv, sunt determinaţi mai întâi de moştenire şi de atitudinea pe care o adoptă faţă de aceasta. Însă faptul este cu atât mai adevărat în domeniul mentalităţilor despre care s-a putut spune că sunt ceea ce se schimbă cel mai încet în istorie. Cercetarea moştenirii se impune cu atât mai mult cu cât oamenii din Evul Mediu timpuriu – şi mai înainte de toate „intelectualii" pe care-i cunoaştem datorită operelor din acea epocă – erau stăpâniţi de nevoia de a se sprijini pe unele au*ctoritates a*le trecutului şi, în toate domeniile, se străduiau nu să dezvolte sau să creeze, cât să salveze şi să păstreze. i

I. AMBIGUITATEA MOŞTENIRII

Diversele tradiţii mentale moştenite de oamenii din Evul Mediu timpuriu oscilează între dispreţul faţă de muncă şi preţuirea ei. Această constatare nu trebuie să ducă la o atitudine sceptică faţă de demersul istoric întreprins aici. Chiar dacă cuplul muncă/nemuncă este legat de o balansare eternă a condiţiei umane, aceste oscilaţii depind de istorie şi cer o expli" căţie de tip istoric. Chiar dacă o aceeaşi moştenire culturală conţine atitudini opuse faţă de muncă, aceste moşteniri influenţează mentalităţile din Evul Mediu timpuriu prin

natura conţinutului lor: faptul că elogiul roman al lui *otium* este, de exemplu, legat de o concepţie socială (*otium cum dignitate* al aristocraţiei) sau că opoziţia muncă/nemuncă trimite, în păgânismul barbar, la opoziţia războinic/ muncitor manual, sau că principala referinţă creştină în favoarea muncii este pauliniană, are o importanţă incontestabilă pentru definirea şi evoluţia atitudinilor oamenilor din Evul Mediu timpuriu faţă de muncă.

Pe de altă parte, aceste ambiguităţi – sau ambivalenţe – capătă importanţă în funcţie nu numai de condiţiile conjuncturale (chiar în afara unei problematici infrastructuri-supra-structuri, istoricul trebuie să admită că o situaţie istorică intervine pentru a preţui sau a dispreţui munca) ci şi de situaţiile structurale. De pildă, două elemente ale structurii mentale a oamenilor din Evul Mediu timpuriu au permis ambiguităţii acestor moşteniri un joc mai liber: 1) întrucât mentalitatea globală a epocii era mai curând desprinsă decât legată de moştenirile mentale primite, aceste moşteniri erau mai mult o comoară inertă, de unde se putea lua oricât, decât o tradiţie vie ce trebuia respectată (faptul este evident pentru tradiţia romană, în ciuda scrupulelor câtorva clerici, şi este adevărat şi pentru moştenirile barbare zvârlite într-un trecut revolut atât de procesul de creştinare cât şi de schimbarea profundă a modurilor de viaţă; lucrurile se petreceau la fel cu moştenirea iudeo-creştină, foarte compozită şi foarte deosebită în versiunea ei post-constantiniană de ceea ce fusese în vremurile paleocreştine); 2) oamenii din Evul Mediu timpuriu nu concepeau moştenirile culturale ale trecutului ca nişte ansambluri ale căror contradicţii interne trebuiau, dacă nu rezolvate, cel puţin explicate; pentru ei, moştenie însemnau o juxtapunere de texte fără context, de cuvinte fără discurs, de gesturi fărtate ştienta – sau, ump ce nuu ta explicite în texte pe referinţei a

11 UI" – diavolului)

B. Moştenirea grecoa călugărie spre j, t na P

lăt l *nasticum* şi definirea, în secolul al XII-lea, a unui *otiura negoţiosum* propriu călugărilor).

Ambivalenţa valorificării muncii în vremea

Imperiului târziu: mentalitate artizanală, constrângere corporativă şi muncă silită.

Energetismul virgilian, mai legat de viaţa rurală decât de cea artizanală.

Problema semnificaţiei pentru oamenii din Evul Mediu târziu a unor distihuri din *Disticha Catonis*, devenit foarte devreme manual de lectură (de exemplu, I, 39: Păstrează *mai înainte de orice ceea ce ai căpătat prin muncă/ Dacă munca este socotită neîngăduită, ucigătoarea sărăcie sporeşte*).

Ambiguitatea vocabularului moştenit: *labor* şi aspectele psihologice şi morale pe care le comportă (conotaţii pesimiste ca *cazn*ă, *oboseală*, *trudă*…), *opus* orientat mai mult către rezultatul muncii decât către muncitor.

Cu deosebire, povara relaţiei dintre muncă şi sclavie. Noţiunea de *opus servile*. Antiteza muncă libertate. Cu ocazia diferitelor „renaşteri" medievale, de la Carol cel Mare până la B. Enaştere, trecând prin înnoirea juridică legată de renaşterea dreptului roman şi moda aristotelică ce va culmina cu tomismul, simpla folosire a vocabularului antic (de exemplu, opera *servilia*) va favoriza dispreţul faţă de muncă, adesea în contradicţie cu evoluţia socială.

Moştenirile barbare

11, 1;

romanizate (italic, ugermamce.

Invadatorilor, mai ales cele 8. proba Dli în primul caz, ceea ce sroman datorită distrugem jf-zanale legate de sunt tradiţii de tehnici au late de cregrupuri socio-profesionale şi aur g &

dinte religioase. Astfel, pentru în artă Lică este importanţa artizanilor atest şi ratificată de panteonul religios (prioritatea zeului Lug, „Mercur galic", zeul tehnicilor şi al meseriilor).

În al doilea caz, avem de a face cu ambiguitatea valorificării opuse a muncii şi a nemuncii: de o parte, dispreţul războinicului pentru activităţile economice şi munca manuală (celebra mărturie a lui Tacit, *Germania*, XIV-XV: *Nu pot fi convinşi să culive pământul şi să aştepte recolta la fel de uşor cum pot fi convinşi să-l provoace pe duşman şi să se aleagă cu răni. Mai mult decât atâta, pentru ei, a câştiga cu sudoarea frunţii ceea ce se poate procura vărsând sânge înseamnă lene şi inerţie. Când nu se duc la luptă, vânează şi, mai. ales, trândăvesc, îşi petrec timpul dormind şi mâncând, cei mai de ispravă şi cei mai viteji stau şi nu fac nimic*), de altă parte, virtuozitate tehnică, prestigiu social al meşteşugarilor metalurgişti, artizani sacri (fierarul şi orfevrierul în mitologia germanică).

c. Moştenirea iudeo-creştina în cadrul acesteia regăsim, mai

sistematizată, exprimată uneori în antiteze simbolice, aceeaşi ambivalenţă, aceeaşi ambiguitate, atât la nivelul principiilor şi al textelor, cât şi la acela al practicii sociale şi culturale.

Fundamentele contradictorii ale unei teologii a muncii în *Geneză*: Dumnezeu activ, „muncitor" (şi „obosit" după Hexameron) al Zidirii lumii, cel care l-a creat pe om pentru un fel de muncă (*operaţio* din Vulgata) în Paradis înaintea izgonirii (*Geneza*, II, 15: *Domnul Dumnezeu l-a luat pe om şi l-a aşezat în grădina Edenului, ca s-o lucreze şi s-o păzească*) şi omul osândit, prin păcatul originar, la muncă: lrept pedeapsă şi ispăşire (*Geneza*, III, 17 – 19: *În sudoarea feţei tale să-ţi mănânci pâinea*), ambiguitatea împinsă la ultima limită de *Geneza* III, 23, ecoul terestru al muncii paradi-dace din II, 15: *De aceea Domnul Dumnezeu l-a izgonit din grădina Edenului, ca să lucreze pământul, din care fusese creat*.

Contradicţiile din Vechiul Testament privitoare la civilizaţia tehnică: schiţă a unei istorii providenţiale a tehnicilor, artelor şi meseriilor (personajul Tubalcain), dar şi condamnarea vieţii tehnologice şi economice urbane (Cain întemeietor al primului oraş şi inventator al măsurilor şi greutăţilor), ultima temă deschizând un alt front al controverselor creştine în sfera muncii: opoziţia muncă rurală – muncă urbană după modelul Abel-Cain.

Opoziţia fundamentală între viaţa activă şi viaţa contemplativă: Marta şi Maria în Noul Testament (cu opoziţia, ca un ecou, Raşela şi Lia din Vechiul Testament, potrivit simbolismului tipologic pe care îl va dezvolta Evul Mediu).

Dificila problemă a evaluării recrutării sociale a creştinismului primitiv şi a impactului acestei recrutări asupra interpretării socio-religioase a creştinismului: importanţa păturilor artizanale urbane în paleocreştinism nu implică neapărat valorificarea unui creştinism al muncii şi al muncitorilor.

Ambiguitatea simbolurilor creştine primitive, adesea luate din universul muncii, dar cu co-notaţii esenţial simbolice şi spirituale (viţă de vie, teasc, plug, seceră, secure, peşte, mistrie: cf. lucrările lui J. Danielou). Se poate trage o concluzie din faptul că, într-una din cele mai vechi picturi creştine ce s-au păstrat, frescele dintr-un sanctuar de la Doura-Oropos, secolul al III-lea), episodul despre condamnarea la muncă este absent din ciclul izgonirii din rai, deşi se ştie că, în Evul Mediu, va fi una din temele icnografice favorite?

Ca şi\celelalte moşteniri, moştenirea iudeo-creştină va-oferi oamenilor din Evul Mediu un arsenal ideologic ce oferă argumente în sprijinul tuturor poziţiilor, atât a celor favorabile muncii, cât şi a celor contrare. Cel mai bogat şi cel mai însemnat dintre aceste arsenale va fi

Biblia şi mai ales Noul Testament. Aceste argumente, aceste texte pertinente, nu vor fi utilizate, în mod egal, de oamenii din Evul Mediu. Apărarea celor două poziţii extreme se va polariza, cic o parte, în jurul textelor evanghelice care propun omului să se lase în seama Providenţei, exemplul crinilor din câmpie şi al păsărilor cerului (Matei VI, 25 – 34 şi Luca XII, 27) şi, de altă parte, în jurul textelor pauliniene, în care apostolul se dă pe sine ca pildă de muncitor, de muncitor manual (textul esenţial fiind II Tesaloniceni III, 10: *Cine nu vrea să lucreze nici să nu viănânce*). În strânsă legătură cu conjunctura economică şi socială, conjunctura ideologică va determina oscilarea atitudinilor faţă de muncă, de tehnici şi de artizani, de la o ambianţă de dispreţ şi de condamnare către o tendinţă spre preţuire. Însă decalajele mentalităţilor faţă de evoluţia materială, specificitatea mecanismelor de justificare ideologică, fac din această cercetare un loc de observare privilegiat pentru studierea raporturilor dintre istoria ideilor şi a mentalităţilor şi cea a vieţii economice şi sociale.

ŢI. DESCONSIDERAREA MUNCII ŞI A MUNCITORILOR ÎN SOCIETATEA, MENTALITATEA ŞI IDEOLOGIA EVULUI MEDIU TIMPURIU (secolele V-VIII)

A. *Bazele tehnice, economice şi sociale ale acestei desconsiderări* a. Regresia tehnică, cvasidispariţia muncii *specializate*.

h. Reducerea noţiunii de muncă la cea de muncă manuală şi a acesteia la cea de muncă rurală. De exemplu, între secolele VI-VIII, verbul *lahorare* se specializează în sensul de muncă agricolă, fie ca verb tranzitiv (*laborare campuvi*, *terram* etc), fie ca verb cu valoare absolută (laborare = a ara) (cf. G. Keel). Cei mai mulţi artizani sunt rurali, sclavi, apoi iobagi domeniali. Din punct de vedere al mentalităţilor, nu se poate vorbi despre atitudini faţă de orice formă de muncă fără a evoca munca *manuală*, adică, în Evul Mediu, munca agricolă şi, în societăţile industriale, cea a muncitorilor din ateliere.

c. Evoluţia socială este defavorabilă muncitorilor: pe de o parte, o dispariţie progresivă a artizanilor şi a ţăranilor liberi (de unde consolidarea noţiunii de *opus servile*), pe de alta, preeminenţa „celor ce nu lucrează": războinici şi clerici.

B. *Manifestările desconsiderării*: *tăcerea şi dispreţul surselor*.

a. Cvasităcerea surselor hagiografice, cu excepţia referirilor la munca manuală a unor sfinţi, însă (cf. *infra*) prezentată ca penitenţă.

b. Elogiul vieţii contemplative. De exemplu:

succesul operei *De vita contemplativa* de Iulius

Pomerius (cf. Laistner); Grigore cel Mare se plânge în scrisori că a fost smuls vieţii contemplative pentru a fi împins în viaţa activă şi că a fost silit s-o părăsească pe Raşela pentru Lia, pe Maria pentru Marta (Epist. I, 5;

VII, 25); una din rarele sculpturi figurative din acea vreme, crucea de la Ruthwell, în ţinutul Dumfriesshire (ultimul sfert al veacului al VII-lea), o reprezintă pe Maria Magdalena la picioarele lui Cristos şi este interpretată de specialişti ca un simbol al vieţii contemplative, influenţat probabil de ascetismul unuia din principalele curente religioase ale creştinismului din Evul Mediu timpuriu, ascetismul irlandez. Faptul că acest ideal de pios farniente a avut adepţi în Evul Mediu timpuriu este atestat de o predică a lui Césaire d'Arles (predica XLV, ed, G. Morin, ed. a 2-a, p. 205).

c. Muncă, tehnici şi muncitori în legislaţia barbară.

Cu câteva excepţii (cf. *intra*), sistemul de evaluare cantitativă a aşa-numitului *wergeld*, care permite să se stabilească o scară a valorilor sociale şi a fundamentelor lor ideologice, îi pune pe muncitori în josul scării: de exemplu, în legea burgunzilor (sfârşitul secolului al VI-lea – mijlocul secolului al VII-lea), plugarii (*aratores*), porcarii (*porcarii*), ciobanii (*bir-bicarii*) şi „ceilalţi sclavi" (*alii servi*) sunt la nivelul cel mai jos, 30 de gologani (ce trebuie plătiţi stăpânilor dacă se întâmpla ca ţăranii să fie ucişi), pe când dulgherii (*carpentarii*) urcă până la 40, fierarii (fabri ferrarii) la 50, doar orfevrierii ridicându-se la un nivel superior (150 de gologani pentru *aurijices* şi 100 pentru *ar-gentarii*).

d. Tăcerea materialului artistic şi arheologic.

Trebuie amintite dificultăţile întâmpinate de istoria mentalităţilor în interpretarea acestor surse. Operele de artă şi monumentele arheologice constituie repertorii deosebite; definirea şi interpretarea legăturilor lor cu istoria generală, chiar şi cu istoria ideologică, sunt aspecte delicate. Pe deasupra, pentru perioada respectivă, arta figurativă a dispărut aproape cu totul, aşa cum au dispărut şi inscripţiile, iar interpretarea materialului arheologic, mai

ales a mobilierului funerar, din perspectiva istoriei mentalităţilor, este deosebit de delicată; ce raporturi existau între credinţe şi rituri funerare, pe de o parte, şi sistemul de valori socio-prof esionale, pe de alta? De exemplu, Joachim Werner notează că, dacă obiectele din viaţa cotidiană, unelte şi produse meşteşugăreşti, sunt foarte rare în mormintele din partea orientală a regatului Merovingienilor, faptul se explică poate atât prin aceea că aceste obiecte erau greu de păstrat, cât şi prin aceea că ele nu se aflau laolaltă cu celelalte daruri funerare. De altfel, acelaşi arheolog notează că nu se găsesc arme în mormintele goţilor, care, totuşi, nu erau mai puţin războinici decât alamanii, francii, bavarezii, turingienii, lombarzii, anglo-saxonii şi scandinavii, al căror mobilier funerar comporta, de obicei, arme. În schimb, prezenţa uneltelor în mobilierul funerar din mormintele orfevrierilor, singurii artizani respectaţi ai vremii, nu ne dă voie să înlăturăm mărturia mormintelor despre locul muncii în sistemul de valori al societăţilor din Evul Mediu timpuriu.

e. În sfârşit, se va nota că absenţa muncii şi a muncitorilor din produsele culturii Evului Mediu timpuriu nu este decât un caz particular al consecinţelor gustului epocii pentru simbolismul abstract în artă şi literatură, trăsătură fundamentală, încă de pe atunci, a lui *tardo antico*. Pare însă probabil ca lipsa de însemnătate ideologică şi socială a muncitorilor în epoca respectivă să fi contribuit mult la succesul acestei tendinţe estetice.

I

III. SECTOARE PROTEJATE ŞI STRUGTURI DE RECEPTARE PENTRU O REVALORIFICARE A MUNCII

Aceste secole, care prezintă o eclipsă a valorilor muncitoreşti şi tehnice în sistemele de valori sociale, culturale, spirituale, au cunoscut totuşi mici insule de valorificare a muncii care au jucat un rol important în formele şi procesele ulterioare de emergenţă mai mare a acestor valori, a. Munca prestată de clerici şi în special de călugări.

În această privinţă suntem cel mai bine informaţi, într-adevăr, în textele epocii de care ne ocupăm, cele mai multe referiri se fac la problema dreptului şi, încă şi mai mult, a datoriei clerului de a presta munci manuale, forma cea mai de jos a unei activităţi dispreţuite. Pe deasupra, despre una din cele două surse principale, regulile monastice, (cealaltă fiind literatura hagiografică), dispunem astăzi de un studiu remarcabil scris de Étienne Delaruelle, îmbogăţit de o notă

de Marc Bloch, unde sunt lămurite multe lucruri.

Munca manuală era recomandată episcopilor (mărturiile conciliilor, mai ales cea a conciliului de la Orléans, din 511), preoţilor (mărturia din *Stătuta Ecclesiae Antiqua*) şi cerută călugărilor prin diferite regulamente în vigoare în Occident (mărturiile lui Cassian, Gassiodor, regulile de la Maître şi de la Saint Benoît). Literatura hagiografică atestă că, într-adevăr, călugării făceau munci manuale (mărturiile lui Grégoire de Tours despre sfântul Romain şi sfântul Lupicin de la Saint-Oyand-de-Joux şi Saint-Claude, sfântul Nicet, episcop de Lyon, sfântul Friard izolat pe o insulă bretonă, sfântul Ours la Loche etc, ale sfântului Hilaire de la Arles şi ale lui Gennade despre călugării de la Lerins; ale lui Grigore cel Mare despre călugării şi ermiţii din Italia, în *Dialogi*; ale lui Jonas de Bobbio despre sfântul Colomban etc.)

Nu trebuie, desigur, să ne lăsăm amăgiţi în privinţa motivaţiilor care-i făceau pe călugări să lucreze cu mâinile sau chiar să facă „maşini" (mori: exemplul faimos al sfântului Ours, la Loche, după Grégoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, XVIII). Aşa cum a amintit Marc Bloch, recurgerea la „maşinism" nu era, pentru călugări, decât un mijloc de a se arăta disponibili pentru cel mai important lucra, pentru ceea ce era esenţial, adică pentru *opun Bei*, rugăciunea, viaţa contemplativă. Departe de a fi o instalaţie curentă, moara era o raritate, o curiozitate, iar construirea ei de către călugări era, în ochii contemporanilor, mai curând o dovadă a ştiinţei aproape supranaturale, cvasithaumaturgică a acestor călugări, decât un exemplu de pricepere tehnică. În numeroasele *Vitae* ale epocii, aceste enisoade erau prezentate ca nişte *mirabilia*. Philippe Wolf a sub

18*

liniat că „în plin secol al X-lea, construirea unei mori de apă, lângă Saint-Omer, de către abatele Saint-Bertin, va părea cronicarului mănăstirii, un spectacol admirabil pentru vremea noastră".

„Sensul acestei munci monastice este, în primul rând, penitenţial. Întrucât munca manuală este legată de izgonirea din rai, de blestemul divin şi de penitenţă, călugării, penitenţi de meserie, penitenţi prin vocaţie, penitenţi prin excelenţă, trebuie să dea această pildă de mortificare.

Dar, oricare ar fi motivele, însuşi faptul că tipul cel mai elevat de perfecţiune creştină, călugărul, munceşte, asociază acestei activităţi o

parte din prestigiul social şi spiritual al celui care o practică. Spectacolul călugărului la lucru îi impresionează pe contemporani în favoarea muncii. Călugărul care se umileşte în juncă înalţă munca.

Două observaţii în legătură cu munca monastică: 1) în *scriptoria* din mănăstiri, *scri-bere*, a copia manuscrise, se consideră ca o umcă manuală şi, prin urmare, ca o formă *le* penitenţă care explică formulele scrise de copişti la sfârşitul manuscriselor. Irlandezii au acordat un interes deosebit acestei forme de penitenţă, la Luxeuil, de exemplu; 2) munca monastică a pus probleme de alimentaţie şi de îmbrăcăminte, regimul alimentar ascetic şi hainele pemtenţiale fiind nefavorabile macti-cării muncii manuale şi eficacităţii ei. De aici, anumite îmblânziri ale regulii, sub aceste as-Decte, în avantajul „muncitorilor" monastici. Punct de plecare pentru o cazuistică ce consolidează estomparea progresivă a valorilor sacrale în faţa dezvoltării unei practici şi a unei etici a muncii (studiul remarcabil al lui" A. de Voguc 1 despre „muncă şi alimentaţie în regulile de la Saint Benoît şi de la Maître", în „Re*vue Benedictine,* 1964, 242 – 2 – 5 l: se arată influenţa asupra acestor două reguli „a unei conjuncturi economice care constrânge: n*ecessitas loci aut paupertas"* şi evoluţia de la Maître, care se opune muncilor agricole ale călugărilor în favoarea muncilor artizanale şi horticole, la Saint Benoît adaptându-se unei lumi şi mai ruralizate, unde aria artizanului se restrânge şi mai mult).

b. Artizani sacri sau prestigioşi.

Ierarhia ecleziastică şi cea laică ajută, în egală măsură, la preluarea şi promovarea tradiţiei fierarului şi a orfevrierului sacru. Artizanul care făureşte armele aristocraţilor (săbiile se personalizează şi se sacralizează, tradiţie pieluată de la *Chanson de Roland* şi de la cântecele de gesta), orfevrierul care împodobeşte aceste arme, face bijuteriile soţiilor acestor războinici şi creează podoaba sclipitoare a bisericilor, pe care gustul barbar o acoperă cu aur, argint şi pietre preţioase, acest artizan este un personaj de seamă care menţine prestigiul îndemânării tehnice. Hagiografia atestă existenţa acestor artizani foarte căutaţi (de exemplu, acei *plures ariifices* pe care episcopul din Rouen, Ansbert, îi aduce din diverse regiuni pentru a lucra la racla sfântului Ouen). Legislaţia barbară, aşa cum s-a văzut, exprimă, printr-un *Wergelă* ridicat, prestigiul acestor artizani-artişti. Arheologia arată persistenţa credinţelor păgâne (Wieland fierarul) şi a charismului metalurgic (figurile de pe racla de la Auzon). Cazul cel mai

cunoscut este cariera sfântului Eloi, orfevrier regal, ajuns înalt demnitar curia], apoi episcop (mărturia din *Vita Eligii*, mai ales I, 5).

Acestor virtuozi ai metalului, Evul Mediu timpuriu le adaugă încă o categorie, categoria celor ce bat bani (*monetarii*) cărora R.S. Lo-pez le-a consacrat un articol exemplar. Însă chiar titlul studiului său (*an aristocracy of money*) arată că aceşti seniori ai monedei, care trag foloase de pe urma răririi metalului preţios, a fărâmiţării circulaţiei monetare, a slăbirii controalelor tehnice, economice şi poUtice (un text neliniştit al lui Grigore cel Mare despre falsificatorii de bani), a posibilei apariţii a unei monede de prestigiu fără legătură directă cu activitatea economică, sunt martori nepotriviţi ai lumii artizanale şi ai universului tehnicilor.

c) Atenţie faţă de unelte şi de maşini.

Dispariţia sau rărirea materiilor prime folosite de artizanat, a echipamentelor tehnologice, a mâinii de lucru specializate, face din unealtă, mai ales din părţile de *fier* ale uneltei, obiecte rare, deci preţioase. Ceea ce subzistă sau este construit din maşini apare ca tot atâtea minuni, aşa cum am văzut-o pentru mori. Se dezvoltă o atenţie faţă de unealtă şi această atenţie va fi unul din fundamentele mentalităţii tehniciste a veacurilor viitoare. Legislaţia barbară protejează uneltele preţioase: legea salică (XXI, 12) pedepseşte cu o amendă de 15 bănuţi de aur furtul unui cuţit de plug (chiar din secolul al X-lea, ducii de Normandia vor „naţionaliza" cuţitele de plug de pe domeniile lor, cu un gest ce aminteşte proprietatea faraonică asupra arborilor, în vechiul Egipt despădurit). Mărturia cea mai semnificativă este cea a sfântului Benedict, aşa cum apare, pe de o parte, din regula benedictinilor, iar pe de alta, din miracolele atribuite sfântului de către Grigore cel Mare în carte a doua din *Dialogi*, miracole ce se vor vulgariza în Evul Mediu. Regula ordinului asimilează *ferramenta* (unelte sau părţi de unelte de fier) din mănăstire vaselor sacre şi mobilierul sacru (XXXI – XXXII). Pierderea sau stricarea lor este un sacrilegiu. Miracolele înfăţişează un sfânt Benedict care îşi exercită puterea taumaturgică asupra unor obiecte folosite de meşteşugari (covăţica sfărâmată) şi, mai ales, care oferă unealta ca obiect de veneraţie în miracolul cu fierul cazmalei, adus deasupra, prin miracol, de pe fundul lacului mănăstirii. Să reţinem că acest miracol benedictin se înscrie într-o lungă tradiţie, cu rădăcini adânci. Vechiul Testament îi atribuie unul asemănător lui Eliseu (II Regi, VI, lssq). În secolul al

XIV-lea, în *Roman de Perceforest*, *le* vorbeşte despre o *Fontaine aux Pastoureaux* unde ciobanii veneau să-şi arunce uneltele rupte.

De notat, în sfârşit, că mâna, al cărei simbolism plurivalent a fost evocat, se va bucura, la rândul ei, de protecţie juridică în legislaţia barbară. Variaţiile cunoscute de *XVergeld*, în funcţie de degetul tăiat, inspiră oamenilor liberi referinţa războinică (valoarea degetului depinde de funcţia lui în mânuirea armelor), iar artizanilor şi sclavilor o referinţă la muncă (unealta înlocuieşte aici arma, este, la un nivel inferior, echivalentul ei).

IV. RENAŞTEREA CAROLINGIANĂ A MUNCII

Renaşterea carolingiană include o adevărată ideologie a efortului producător, un energetism ce poate fi recunoscut în plan economic, politic, cultural. Aceasta se leagă, se pare, de o aristocraţie, şi, m şi mai mare măsură, de o „elită" guvernamentală. Însă de aici rezultă deprinderi materiale şi mentale, teme ideologice şi culturale pe care viitorul le va dezvolta.

Expresia fundamentală a acestui energetism este rurală. Ea se manifestă într-un prim val de defrişări. Progresul este marcat nu atât de îmbunătăţirea tehnicilor cât de o extindere a suprafeţelor cultivate, iar la aceste aspecte extensive, se adaugă aspecte intensive, calitative. Se înmulţesc arăturile, operaţiile de ameliorare a solului, este o renaştere a grădinăritului şi a experienţelor de înnoire, de rafinare şi de randament legate de acesta. îmbunătăţirea organizării, a încadrării muncii, capătă o importanţă deosebită. Expresia culturală şi documentară a acestei treziri la valorile muncii, sau măcar la unele din aspectele ei, se diversifică şi se îmbogăţeşte.

a. Mărturiile juridice.

Este vorba „în esenţă, începând cu mijlocul secolului al. VIII-lea, de înmulţirea contractelor agrare care leagă îmbunătăţirea condiţiei persoanelor şi drepturile lor asupra pământului de eficacitatea muncii depuse. Contracte „ad meliorândum", contracte pentru cultivarea viţei de vie („complant"), contracte pe termen lung („emphyteose"), tipuri de contracte revocabile („precaire") care condiţionează posesiunea asupra unei concesiuni de o lucrare de mărire şi îmbunătăţire a suprafeţei cultivate (de exemplu, *laborare*, *elaborare*, *acquirere*, *exquirere*, *augmentare*, *meliorare*, *ameliorare*, *possidere* într-o scriere de contracte revocabile din cartularele abaţiei de la Fulda, pentru anii 775 – 795). Poate că este vorba de o tradiţie de pe timpul imperiului

roman (*lax Ha-ăriana de rudibus aaris*), reluată mai ales de vizigoţi (în legea vizigotă, noţiunea de *melio-ratio*, pionierul devenind proprietar *pro labore suo*), dar fenomenul nu devine masiv decât în perioada carolingiană. Cf. P. Grossi: *Problematica strutturale dei contratti agrari nella esperienza aiuridica dell'alto. Medioevo italiano*. XIII Settimana di Spoleto, 1865.

b. Reglementarea muncii

O întâlnim atât în surse laice cât şi în documente ecleziastice. Ea dovedeşte reluarea sigură a artizanatului, mai ales în cadrul domenia], şi o atenţie sporită faţă de problemele puse de muncă.

În primul caz, sursa esenţială este constituită de capitulare, (mai ales capitularea *de villis*). Vor fi valorificate două din preocupările acestor capitulare: 1) reglementarea repausului duminical, mai precisă decât în trecut; nu este vorba doar de un semn al prionătţii acordate tabuurilor religioase, este şi o radă a grijii de a organiza timpul de răgaz oamenilor muncii (codificând, în acelaşi ip, *opera servilia*). Cf. studiile lui W. Rorf şi J. Imbert. 2) condamnarea trântorilor a *cerşetorilor valizi*, preluată din codul lui tinian, anunţă unele opinii din secolul al

II-lea (Guillaurne de Saint-Amour, Jean de

ung) şi mai ales de la sfârşitul Evului Mei şi din timpul Reformei (capitulară din

6 către *missi* la Nimegue).

În al doilea caz, asistăm la o estompare a oblemei muncii călugărilor. Pe de o parte, i mai este un teren privilegiat de controrse în jurul muncii. Pe de alta, cu rare: cepţii, munca nu mai. pune probleme lu-ii monastice: „triumful benedictinismului re-irmat de către Benoît d'Aniane reduce, în iţa invadatorului *opus Dei*, munca manuală i o practică simbolică. Alături de cutumale îonastice care permit cunoaşterea evoluţiei îglementării (Corpus *consuetudinum monas-Icarum*…), statute de abaţii, ca faimosul statut 1 lui Adalhard pentru Corbie, în secolul al X-lea, dovedesc, pe de o parte, progresele activităţii şi ale reglementării artizanale pe lomeniile mănăstireşti şi, pe de alta, în faţa mei mâini de lucru, tot mai numeroase, ofe – ită de iobagi şi de salariaţi, retragerea călușarilor, în munci speciale, mai onorabile şi mai puţin obositoare (brutărie, grădinărit, prepararea berii etc).

c. Mărturiile literare şi artistice.

Unii iconografi, mai ales A. Riegl, apoi J.C. Webster, au arătat că, pe la anul 800, există o ruptură în iconografia anotimpurilor şi a lunilor anului, şi că, atunci, începe o serie ce avea să cunoască o dezvoltare deosebită în Evul Mediu, seria *muncilor lunilor*. H. Stern a explicat această cotitură precizând conţinutul rupturii ideologice între calendarul antic şi iconografia carolingiană şi medievală a lunilor, apropiind documentele iconografice

(miniaturi) de unele texte poetice contemporane.

De la calendarul antic, unde erau reprezentate, în general, scene de gen, cu mai multe personaje, de tip pasiv, alegoric şi religios, se trece la reprezentarea unui singur personaj în timp ce săvârşeşte efectiv o singură activitate anevoioasă, de obicei agricolă, scena fiind tratată realist (miniaturile de pe două manuscrise din Salzburg, prima treime a veacului al IX-lea, şi de pe un manuscris al *Martirologului* lui Wandalbert von Prum, de la sfârşitul secolului al IX-lea). Această temă realistă, muncile lunilor, capătă şi mai mult relief când se constată, aşa cum a indicat H. Stern, că lumea creştină continuă iconografia antică. Exemplu privilegiat de cotitură culturală legată de o cotitură economică şi socială. Această ideologie nouă a muncii se regăseşte într-un număr oarecare de poezii contemporane care tratează tema muncilor lunilor, dar mai ales în poemul *De doiidecim mensium nominibus*, *signis*, *o*, *erisque qualitatibus* (848) de Wandalbert von Prim, studiat pe vremuri de K. Th. von Inama-Sternegg pentru datele concrete despre viaţa rurală din Renania, în secolul a IX-lea, şi despre progresele tehnicilor rurale (arături suplimentare de primăvară, încă din lunile februarie-martie). Mărturia lui Eginhard, potrivit căreia Carol cel Mare ar fi dat nume noi lunilor în funcţie de muncile rurale, se adaugă acestor monumente pentru a pune în evidenţă o ideologie carolingiană a muncii aflată la baza efortului economic şi a celui de reglementare.

d. Promovarea ştiinţifică şi intelectuală a muncii şi a tehnicilor.

Ideologia carolingiană a situat pe primul plan mai ales munca agricolă, baza tuturor lucrurilor. Însă Renaşterea carolingiană, pentru prima dată din antichitate, a mai dat pe

deasupra, şi un statut ştiinţific activităţilor artizanale.

Faptul este dovedit de înmulţirea manuscriselor unor tratate

ştiinţifice din antichitate (Vegetius) şi, m şi mai mare măsură, de apa-râţia primelor tratate tehnice din Evul Mediu (cf. lucrările şi lecţia lui B. Bischoff).

Concludentă este, poate, mai ales, apariţia pentru prima oară în istoria culturală, a noţiunii şi a expresiei *cuies mechanicae* întâlnite în comentariul (de pe la 859) lui Jan Scotus Eriugena la *Nunta lui Mercur cu Filologia* de Martianus Capella. Alături de *artes liberal es* se afirmă, pe picior de egalitate, activităţile artizanale şi tehnice (*Artele liberale* se *trag în mod firesc din inteligenţă. Însă artele mecanice nu* sâni *înnăscute firesc*, *ele se trag din gândirea omenească*. Cf. lucrarea lui P. Sternagel).

Noua iconografie a muncii şi noua literatură deschisă preocupărilor tehnice se vor întâlni, în 1023, într-un manuscris de la Monte-Cassino unde enciclopedia carolingiană a lui Rabanus Maurus este ornată cu miniaturi în care apar, pentru prima dată, cu realism şi coerenţă, activităţile artizanale.

CONCLUZIE

Emergenţa unei categorii de „muncitori": *laboratores*.

La sfârşitul secolului al IX-lea, într-un co-nentariu al regelui Alfred la traducerea în anglo-saxonă a tratatului *Consolaţio philoso-jhiae* de Boeţiu, apoi, în mod susţinut, de la înrşitul secolului al *X-lea*, apare în literatura Accidentului medieval o nouă schemă a socieaţii, reapariţie a schemei indo-europene tradi-ionale definită de Georges Dumezâl, schema societăţii tri-funcţionale sau tri-partite, alcătuită din oamenii rugăciunii, ai războiului şi îi muncii: *oratores*, *bellatorp*? – *laboratores*. Fie că vedem în aceşti *laboratores* o elită de defri-şori (J. Le Goff, pe baza unor acte din secolul al X-lea: *Mi meliores qui sunt laboratores* din cartulara de la Saint-Vincent de Mâcon semnalată de George Duby), fie că vedem ansamblul muncitorilor, pe vremea aceea mai ales rurali, înainte de a intra în lumea artizanatului urban (M. David, pe baza unor texte literare din secolul al XI-lea), fapt este că noua schemă consacră avântul ideologic al lumii muncitorilor, lume ce se afirmase mai înainte în economie şi societate. Avânt ideologic a cărui semantică pune în lumină o evoluţie: din secolul al VIII-lea, *labor*, derivaţii şi compuşii lui (mai ales *contaboratus*) dezvoltă un sens nou, centrat pe ideea de dobândire, de câştig, de cucerire, cu deosebire în mediul rural, ce-i drept, unde cuvântul este legat de noţiunea de defrişare. Această evoluţie semantică traduce o

altă cucerire. Cea a promovării ideologice şi mentale a muncii şi a muncitorilor. Valorificare deocamdată ambiguă, deoarece munca este exaltată în primul rând pentru a spori randamentul şi docilitatea muncitorilor. Dar, încă clin acea vreme, această valorificare este, fără îndoială, rezultatul presiunii muncitorilor asupra ideologiei şi a mentalităţii medievale.

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

A. SAPORI, „11 pensiero sul lavoro attraverso ai secoli", în *Rivista del diritto commerciale e del di-ritto generale delle obbligazioni*, 1946, 267 – 289, 367 – 379, 467 – 480.

A. TILGHER, *Homo Faber*. *Storia del concetto ui lavoro nella civilită occidentale*, ed. a 3-a, Roma, 1944.

L. MUMFORD, *Technique et Civilisation*, trad. fi –, Paris, 1950.

A. AYMARD, „Hierarchie du travail at autarchie 'ndividuelle dans la Grèce archaâque", în *Revue d'His-toire de la Philosophie et d'Histoire generale de la civilisation*, 1943, 124 – 146.

hi.L'idee de travail dans la Grèce archaâqwe", în *Journal de Psychologie*, 1948, 29 – 45.

V. TRANQUILLI, „Îl concetto di lavoro în Aristotele", în *Rivista trimestriale*, I, 1962, 27 – 62.

J. P. VERNANT, „Le Travail et la Pensée tecli-nique", în *Mythe et Pensée chez Ies Grecs*, Paris, 1965, 183 – 248.

J. M. ANDRÉ, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augusteenne*, Paris, 1966.

B. BILINSKI, „Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società", în *Atti del V congresso internazionale di studi ciceroniani*, Roma, 1961.

N. CHARBONNEL, „La condition des ouvriers dans les ateliers imperiaux aux IV-e et au V-e sie-cles", în *Aspects de l'Empire romain*, Paris, P.U.F., 19864, 61 – 93.

S. MAZZARINO, „Aspetti sociali del quarto secolo", în *Ricerche di storia tardo romană*, Roma, 1951.

L. ROBERT, „Noms de metier dans des docu-ments byzantins", în *Melanges A*. *Orlandos*, Athènes, 1964, I, 324 – 347.

E. TROELTSCH, The *Social* Teaching *of the Christian Churches*, trad. engl., New York, 1956.

W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, 1954.

A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor* in Early

Christianity and Ancient Culture, Washington, 1945.

F. GRYGLEWICZ, „La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible", în *Biblica*, 37, 1956, 314 – 337.

H. HOLZAPFEL, *Die sittliche Wertung der kor-perlichen Arbeit* în *christlichen Altertum*, Wiirzburg, 1941.

E. B. ALO, *Le Travail d'après saint Paul*, Paris, 1914.

L. DALOZ, *Le Travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, 1950.

J. DANIELOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955.

La Vie Spirituelle Ascitique et Mystique, Numero *special*, t. LII, no 3, Ier septembre 1937.

Histoire générale du travail, ed. L.H. Parias. II. *l'âge de l'artizanat (V-e-XVIII-e siècle)*, Livre premier par Ph. Wolff, Paris, 1962, 13 – 85.

G. KEEL, Laborare *und operări. Venvendungsund Bedeutungsgeschichte zweier Verben fur „arbeiten"* im *Lateinischen und Galloromanischen*, Berne.

1942.

J. NEUBNER, Die *Heiligen Handiverker in der Darstellung der Acta Sanctorum*, Ministerische Beiträge zur Théologie, caiet 4, 1929.

19 (5

E. COORNAERT, „Les ghildes medievales (V-e-XIV-e's.)", în *Revue historique*, 1948.

bun

E. DELARUELLE, „Le travail dans les regles tnonastiqu.es occidentales du IV-e au IX-e sieele", în *Journal de Psychologie*, 1948 (avec une intervention e Marc Bloch).

H. DEDLER, „Vom Sinn der Arbeit nach der Regel *do*heiligen Benedikt", în *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, 547 – 1947, Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien zum 1400 ten Todesjahr, ed. H.S. Brechter, München, 1947, 103 – 118.

A. DE VOGUE, „Travail et alimentation dans les Regles de saint Benoît et du Maître", în *Revue benedictine*, 74, 1964, 242 – 251.

J. O. BODMER, *Der Kneger der Merowingerzeit und seine Welt, Zürich*, 1957.

E. SALIN, *La Civilisation merovingienne d'après les sepultures, les textes et le laboratoire*, 4 vol., Paris, 1949 – 1959.

A. SOLMI, *Le Corporazioni romane nelle città dell'Italia superioare nell'alto medioevo*, Padova, 1929.

G. MONTI, *Le Corporaizoni nell'evo antico e nell'alto medioevo*, Bari, 1934.

P. S. LEICHT, *Corporazioni romano e am medievali*, Torino, 1937.

CH. MUNIER, *Les Stătuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, 1960.

M. L... W. LAISTNER, „The Influence during the Middle Ages of the Treatise de Vita Contemplativa and Its Surviving Manuscripts", în *The Intellectual Heritage of the early Middle Ages*, *Ithaca*, 1957, 40-J56.

R. S. LOPEZ, „An Aristocracy of Money in the early Middle Ages", în *Speculum* 28, 1953, 1 – 43.

LYNN WHITE Jr., *Technologie medievale et transformations sociales*, trad. franc, Paris, 1969.

J. IMBERT, „Le repos dominical dans la legislation franque", în *Album J. Balon*, Namur, 1968, 29 – 44.

La bonifica benedettina, Roma, s.d. (1965).

V. FUMAGALLI", Storia agraria e luoghi comuni", în St*udi medievali,* 1968, 949 – 965.

V. SIMONCELLI, *Îl principia del lavoro come elemento di sviluppa di alcuni instituti guridici* (1888), reed. În *Scritti guridici*, I, Roma, 1938.

R. GRAND, „Le contrat de complant depuis les origines jusqu'a nos jours", în *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 1916.

f. MĂROI, *Îl lavoro come base della riforma dei contratti agrari*, Scritti *guridici*, II, Milano, 1956.

P. GRO$_3$ŞI... Problematica strutturale dei contratti agrari nella esperienza guridica dell'alto medioevo italiano", în *Agricoltura e mondo rurale în Occiaente nell'alto medioevo*, Settimane di studio, XIII, Spoleto, 1966, 487 – 539.

J. C. WEBSTER, *The Labors of the Montixs vi Antique and Mediaeval Art to the end of the XIHH Century*, Princeton, 1938.

H. STERN, „Poésies et representations carrolln-giennes et byzantines des mois", în *Revue archiolo-gique*, 6-e serie, 45 – 46, 1955.

K. TH. VON INAMA-STERNEGG, „Rheinisches Landleben im 9. Jahrhundert. Wandaberts Gedicht über die 12 Monate", în *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, I, 1882.

J. LE GOFF, „Note sur société tripartie, ideologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétiente du IX-e au XII-e siècle", în *L'E urope aux IX-e-Xl-e siècles*, ed. T. Manteuffel şi A. Gieysztor, Warszawa, 1938, 63 – 72.

R. S. LOPEZ, „Still Another Renaissance?" în *American* Historical *Review*, LVII, 1951 – 52, 1 sqq.

Miniature sacre e profane dell'anno 1023 illus-tranti Venciclopedia mediaevale di Rabano Mauro, ed. A.M. Amelli, Montecassino, 1896.

C. ŞTEPHENSON, „În Praise of Mediaeval Tin-kers", în *Journal of Economic History*, VIII, 1948, 26 – 42.

M. DAVID, „Les «Laboratores» jusqu'au renouveau Économique des XI-e – XII-a siècles", în *Études d'Histoire du Droit privi offertes* o P. *Petot*, Paris, 1959, 107 – 120.

C. VIOLANTE, *La Società milanese nell'Etă pretomunale*, Bari, 1953.

ALTE LUCRĂRI FOLOSITE PENTRU LECŢIE

A. GRĂBAR, „Le theme religieux des fresques de la synagogue de Doura-Oropos", în *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIII, 1941. W. SESTON, „L'Église et le baptistere de Doura-Europos", în *Annales de l'École des Hautes Études de Gând*, I. 1937.

D. SAVRAMIS, „«Ora et labora» bei Basilios dem Groszen", în *Mittellateinisches Jahrbuch*, II, 1965 (Festschrift für Langosch).

H. DORRIE, Spätantike Symbolik und Allegorie", în Fruhmittelalterliche *Studien*, 3, 1969.

W. RORDORF, *Der Sonntag*. *Geschichte des Ruheund Gottesdienstages im altesten Christentum*, Zürich, 1961.

K. BUCHER, *Arbeit und Rythmus*, ed. a 6-a, Leipzig, 1924.

E. CASTELLI (ed.), Tehnica *e Casistica*, (Convegno del Centro Internazionale di Studi Umanis tici e Dell Istituto di Studi Filosofici). Roma, 1964:

E. Benz. / *fundamenti* cristiani *della* tehnica occidentale (pp. 241 – 263) şi M. de Gandillac, *Place et signification de la techique dans le monde medieval* (pp. 265 – 275).

G. BOAS, *Primitivism and Related Idcas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948.

J. LECLERCQ, „*Otia monastica*". Études sur le *vocabulaire de la vie contemplative au Moyen Âge*, Rome, 1963.

K. WEBER, „Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel des fruhmittelalterlichen Heiligenleben", în *Mitteilungen*

und Studieri zur Geschichte des Benedikterorders und seiner Zweige, 48, 1930.

F. GRAUS, *Volk*, Herrscher *und* Heiliger *im* Reich der *Merowinger*. Studieri *zur Hagiographie der Merorvingerzeit*, Prână, 1965.

F. PRINZ, *Frtthes Monchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft în Gallien, den Rheinlanden und Bayem am Beispiel der monastischen Entwick-lung 4 bis. 8 Jahrundert*), München. 1965.

J. WERNER, „Waage und Geld in der Merowin-gerzeit", în *Sitzungsberichte der Bayerischen Aka-demie der Wissenschaften*, Phil. — Hist. KL, 1954, I.

J. WERNER, *Die archäologischen Zeugnisse der Goten în Sudrussland, Ungam, Italien und Spanien*, rezumat în Settimane di Spoleto, III (*I Goţi în Occidente*, 1955), Spoleto, 1956, p. 128...

J. WERNER, *Femhandel und Naturalwirtschaft im ostlichen Merowingerreich nach archäologischen und numismatischen Zeugnissen*, în Settimane di Spoleto, 1961.

A. H. KRAPPE, „Zur Wielandsage", în *Archiv fur das Studien der neueren Sprache und Literatur*, 1858, 1930.

K. HAUCK, „Vorbericht über das Kăstehen von Auzon", în *Fruhmittelalterlichen Studien*, 2, 1968.

H. R. ELLIS DAVIDSON, „The Smith and the Goddess. Two Figures on the Frank Casket from Auzon", în *Fruhmittelalteruchen Studien*, 3, 1969.

H. R. ELLIS DAVIDSON, „Wieland the Smith", 'n *Folklore*, 69, 1958.

P. BUDDENBORG, „Zur Tagesordnung in der oenediktinerregel" în *Benediktinische Monatschrift*, 1", 1936.

G-FASOLI, *Aspetti di vita economică e sociale nou Italia del secolo Vil*, în Settimane di Spoleto, V (*Caratterl del secolo VII în Occidente*, 1957), Spoleto, 1958.

F. L. GANSHOF, *Quelques aspects principaux de la vie économique dans la monarchie jranque au VII-e siècle*, *ibid*.

F. VERCAUTEREN, La *vie urbaine entre Meuse et Loire du Vi-e au IX-e siècle*, în Settimane di Spoleto, VI (*La città nell'alto medipevo*, 1958), Spoleto, 1959. /

R. LATOUCHE, Les *origines* <jZe *l'économie occidentale*, Paris,

1956. I

U. MONNERET DE VILLARD, „L'organizzazione industriale nell'Italia longobarda", în *Archivio Storico Lombardo*, ser. 4, XLVI, 1919.

F. L. GANSHOF, „Manorial Organization in the Low Countries in the 7th, 8th and 9th Centu-ries", în *Transactions of the Royal Historical So-deties*, 4th ser., XXXI (1949).

A. VERHULST, „Karolingische Agrarpolitik. Das Capitulare de Villis und die Hungersnote von 792/93 und 805/06", în *Zeits*chrift für *Agrargeschienţe und Agrarsoziologie*, 13/2, 1965 (extras, *Studia Historica Gândensia*, 38, Gând 1965).

A. VERHULST şi J. SEMMLER, „Les statuts d'Adalhard de Corbie de l an 822" în *Le Moyen Âge*, 68, 1962.

IZVOARE

Textele utilizate şi citate sunt luate din ediţiile curente. Am folosit:

a. pentru legea salică, K.A. EcRhardt, *Die Gesetze des Merowingerreiches*, *48*1 – 714, Weimar, 1935.

b. pentru cutumiarele monastice, Corpus *Consuetudinorum monasticarum*, ed. Dom. C. Morgand, T. I.

Iniţia consuetudinis benedictinae. *Consuetudines saeculi octavi et noni*, ed. K. Hallinger, Sieghurg, 1963.

c. pentru actele de la Fulda, E.E. Stengel, *Urkundenbuch des Klosters Fulda*, *I*, Die *Zeit aer Abte*

Sturmi und Baugnef (744 – 802), Marburg, 1958.

d. pentru capitulară *de Villis*, celebra *Explication* a lui Benjamin Guerard, Paris, 1853.

e. Lawrence Stone, Sculpture *în Britain*. *The*

Middle Ages (The Pelican History of Art), 1955, PP

10 – 11 şi îi. 2 pentru crucea de la Ruthwell.

ADDENDA

Revăzând acest text, am folosit două lucrări pe care nu le cunoşteam când l-am redactat:

P. M. ARCAN, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo* (Pubbl. della Facoltă di Giurisprudenza dell'Università di Cagliari, Ser. II, vol. I), Milano, 1968.

P. STERNAGEL, *Die Artes Mechanicae im Mit-telalter*. *Begriffsund Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* (Münchener Historische Studien. Abt. Mittelalterliche Geschichte, II), 1966, pe care

prietenul meu, profesorul Rolf Sprandel, a avut amabilitatea să mi le indice la Spoleto.

În schimb, nu am avut timp să folosesc importanta lucrare scrisă de Reftee Doehaerd, *Le Haut Moyen Âge Occidental*. *Economies et sociétés*, Paris, 1971.

ŢĂRANII ŞI LUMEA RURALA
ÎN LITERATURA EVULUI MEDIU TIMPURIU
(secolele V-VI)

Trei remarci preliminare sunt necesare pentru a defini limitele acestei schiţe. 1. Cadrul cronologic este foarte restrâns. Perioada Evului Mediu timpuriu examinată în lecţiile săptămânilor de la Spoleto cuprinde o lungă întindere temporală, în mare, din secolul al V-lea până în al XI-lea, şi uneori chiar şi până mai târziu. Ştiu foarte bine că deficienţa documentaţiei, ea însăşi revelatoare atât pentru modicitatea mijloacelor de perpetuare a acestei epoci cât şi pentru ritmul lent al proceselor de evoluţie a structurilor din acel timp, ne obligă la o istorie pe care o tragem în lungime şi ne împiedică să urmam, pentru aceste secole, cronologia fină pe care o putem adopta mai târziu. Trebuie, aşadar, să-mi cer iertare pentru faptul că-mi limitez studiul la două secole – al V-lea şi al VI-lea –, cu unele incursiuni în al VII-lea, ceea ce, pentru alte perioade, ar apărea, dimpotrivă, foarte ambiţios. Trebuie să amintim însă că timpurile pe care le studiem sunt timpuri când viaţa individuală este scurtă, iar cea colectivă lentă.

Iată care sunt raţiunile alegerii mele. Mai întâi, literatura din această epocă îmi este mai puţin cunoscută decât cea din secolele care îi urmează. Apoi, pe planul mentalităţilor, şi al sensibilităţilor, această perioadă este timpul când temele majore a ceea ce noi numim Evul Mediu au fost stabilite. Putem generaliza un termen aplicat de E.K. Rând câtorva figuri eminente ale. acestei, epoci şi spune că perioada respectivă a fost cea a întemeierilor, a temeliilor, a incubaţiei intelectuale şi spirituale a Evului Mediu *K* Am reţinut ca mărturii

capitale pentru subiectul meu câteva opere cheie: reflecţiile esenţiale despre societatea ieşită din marile năvăliri, reflecţii aflate în De *gubernatione Dei* de Salvianus; mijlocul secolului al V-lea2, cele două capodopere ale literaturii homiletice, adică predicile lui Césaire d'Ar-lesă, începutul secolului al VI-lea, şi, către sfârşitul aceluiaşi secol, De*corect ione rusti-corum* de Martin de Braga *l* şi, tot de la acest sfârşit de secol, singura cronică contemporană, *Histona Francorum* de Grégoire de Tours; apoi martori ai hagiografiei, dintre care, în primul rând, acelaşi Grégoire de Tours în *Miracula*, *Liber de Gloria Confessorum*, *Vitae* Patrum5, şi Grigore cel Mare în *Dialogi*, mai ales în cartea a doua consacrată simţului Benedict6, şi, în sfârşit, ca reprezentant al poeziei, Fortunatus 7.

2. Nu urmăresc, descrierea ţăranilor aşa cum apar ei în literatura din secolele V şi VI. Dacă aş fi urmărit acest lucru, expunerea mea, vom vedea mai târziu de ce, ar trebui să fie foarte scurtă. Aş vrea, tratând acest subiect, să pun măcar problema raportului literaturii cu societatea. Acest raport nu este simplu. Imaginea societăţii care apare în literatură (sau în iconografie, sub forme când înrudite, când diferite, căci literatura şi artele figurative au adesea specificitatea lor tematică) întreţine cu societatea globală din care a ieşit, cu clasele dominante care o comandă, cu grupurile re-Sfrânse care o pun la punct, cu scriitorii care ° „* „e%lizează, relaţii complexe. Să spunem, ca să simplificăm şi să nu insistăm asupra genetăţilor teoretice, că această imagine este o expresie, o reflectare şi totodată o sublimare sau un camuflaj al societăţii reale. Dacă literatura poate fi, nu fără oarecare retorică, definită ca o oglindă a societăţii, este vorba, bineînţeles, de o oglindă mai mult sau mai puţin deformantă potrivit dorinţelor conştiente sau inconştiente ale sufletului colectiv care se priveşte în ea şi, mai ales, potrivit intereselor, prejudecăţilor, sensibilităţilor, nevrozelor grupurilor sociale care fac această oglindă şi o întind societăţii – cel puţin acelei părţi din societate care este capabilă să vadă, adică să citească, dar, din fericire pentru noi, şi posterităţii, care este mai bine înarmată pentru a privi şi interpreta acest joc de iluzii. Specialistului în istoria societăţilor şi a civilizaţiilor, literatura îi oferă mai curând *imagos* decât imagini şi îl constrânge astfel să încerce să fie psihanalistul trecutului colectiv 8. Această oglindă a societăţii pe care ne-o întinde literatura poate fi uneori o oglindă fără cositor, în care chipurile dispar, sunt escamotate de „cei ce fac oglinda. Aşa se petrec

lucrurile cu ţăranii şi cu lumea mra4 ă-mliteratura Evului Mediu foarte timpuriu.

3. Iată de ce subiectul meu, într-un anumit fel, nu există. Forţând prea puţin realitatea, trebuie să recunosc că, în literatura secolelor V şi VI, nu apare nici ţăranul nici lumea rurală, drept care, cel dintâi scop al expunerii mele este explicarea acestei absenţe.

Absenţă surprinzătoare, paradoxală. Toate expunerile din această săptămână arată şi demonstrează că realitatea cea mai profundă a istoriei Evului Mediu timpuriu occidental este ruralizarea economiei şi a societăţii. Pământul devine sursă esenţială de trai, de bogăţie, de putere. Actorii acestui fenomen primordial nu apar în literatura timpului. Mai mult decât atât, ei ies din ea, după ce jucaseră, dacă nu primele roluri, cel puţin roluri importante în literatura greacă şi în cea latină. Afirmaţia se referă nu numai la masa ţărănească. *Dominus*, ecleziastic sau laic, care devine, începând cu secolul al V-lea cel puţin, în primul rând proprietar „de pământ, nu apare practic niciodată ca atare în literatura epocii. Încercarea dd a explica această eliminare a societăţii rurale şi mai ales a societăţii ţărăneşti din literatura secolelor V şi VI va constitui primul punct al expunerii de faţă.

Voi încerca apoi să regăsesc, sub diferite deghizări, ţăranii dispăruţi din literatura Evului Mediu timpuriu.

I

Ţăranul (*agricola*), personaj important al literaturii latine antice despre a cărei limbă s-a putut spune că este o limbă de ţărani 9, care apărea atât în tratatele economico-morale din perioada republicană (*De Re Rustica* de Varro, *De Agricultura*, de Cato) cât şi, sub o formă idealizată, în poezia bucolică (mai ales la Virgiliu şi la posteritatea lui), dispare din literatura Evului Mediu timpuriu 10. El se estompează în tratatele de economie rurală chiar din epoca imperială, la Golumella, şi, încă şi mai mult, la Palladius. Poezia bucolică (nu voi insista aici asupra distincţiei, care poate că ar merita să fie examinată, între ţăran şi păstor) se ofileşte curând în mediul creştin aşa cum a remarcat-o E.R. Curtius…

Totuşi, în secolul al IV-lea, Pomponius făcuse unele încercări în acest gen, iar Endele-chius (Severus Sanctus) aduce în scenă doi ţărani, mai mult sau mai puţin simbolici, un păgân şi un creştin, într-o eglogă morală consacrată „ciumei" bovine, o epizootie de pe la 395 12.

Trebuie aşteptată apoi Renaşterea carolingiană, dar succesul eglogii lui Theodu-lus, în secolul al X-lea, succes atestat de prezenţa lucrării în catalogul lui Conrad de Hir-sau, la începutul secolului al XII-lea, şi de personajul Theodolet la Rabelais, pare că ţine m-ai ales de o tradiţie livrescă de erudiţi umanişti. Poezia lui ortunatus, unde se eta-205

leză – plin de locuri comune decadente, ce-i drept – satul din *tardo antico*, este golită de oameni, de ţărani. Fructele pe care i le trimite Radegoridei par produse de Dumnezeu şi de natura, dar mai ales de reminiscenţele literare ale autorului fără nicio intervenţie umană. Imaginile rurale devin nu numai pur simbolice şi stereotipe (de exemplu, episcopul acaparează metafora *pastor gregis*), ci, încă frecvente, la Césaire D'Arles, aceste imagini, atât de răspândite în Biblie, devin rare în literatură în decursul secolului al VI-lea. Cum se explică această absenţă a ţăranului şi a lumii rurale, din literatură, în pragul Evului Mediu? Fără îndoială, agricultorul nu mai este susţinut de fundalul economic, social şi mental care-i asigurase succesul în literatura epocilor precedente.

1. Ideologia Evului Mediu timpuriu nu este favorabilă *muncii*, mai ales acelei munci umile destinată simplei subzistente la care se redu cea esenţialul muncii umane în acest început din care se ridică anevoie societatea medievală. Lipsurile, ele însele, fac să se atribuie o anumită valoare înlesnirilor aduse de muncă 14, însă o triplă moştenire defavorabilă apasă atunci asupra atitudinilor mentale faţă de ea: j, moştenirea greco-romană modelată de o clasă care trăi? ştie din munca sclavilor şi se mândreşte cu *otium*;

moştenirea barbară a grupurilor războinice obişnuite cu avantaje mari de pe urma jafurilor şi, în orice caz, obişnuite să privilegieze modul de viaţă militar;

ceea ce este mai grav, în această societate creştinată, moştenirea iudeo-creştină care pune accentul pe întâietatea vieţii contemplative 15, considerând ca păcat, ca o lipsă de încredere în Dumnezeu, faptul că omul nu aşteaptă de la Providenţă satisfacerea nevoilor lui materiale. Lucrurile merg atât de departe încât Césaire d'Arles *i ţi* este nevoit să respingă obiecţia celor care susţin că omul trebuie să se îngrijească de hrana sa, de haine şi de locuinţă, şi care invocă textele pauliniene, mai ales fraza din // *Ţes*., folosită, începând din secolul al XI-lea, ca bază de referinţă de promotorii unei revalorizări a muncii: *cine nu vrea să lucreze nici să nu mănânce*.

Sfântul Benedict cere, în Regulă ce-i poartă numele, practicarea muncii manuale, dar este vorba de o formă de penitenţă, de supunere la o lege a ispăşirii impusă omului ca urmare a păcatului originar.

4. Dacă mai există încă ţărani liberi, mici proprietari care se menţin ici şi colo, poate în nu măr mai mare decât s-a spus 17, ponderea lor economică şi socială a devenit aproape negli jabilă. Realitatea socială şi juridică a ţărănimii este aceea a celor ce se numeau *servi*, *mancipia*, *coloni* a căror situaţie, social şi ideologic condamnată, este descrisă de Salvianus, în pragul Evului Mediu. Fără îndoială, aşa cum pe barbar îl consideră mai vrednic de iertare decât pe creştin, atunci când se săvârşeşte un păcat, tot astfel el socoteşte maigravă greşeală patronului sau a stăpânului decât cea a unui *colonus* sau *servus lă*. El recunoaşte însă culpabilitatea colectivă a sclavilor – *este încredinţat că sclavii sunt răi şi detestabili* – şi, în cadrul acestei clase, nu face nicio excepţie când este vorba de culpabilitate, în timp ce admite excepţiile în clasele superioare 19. Acceptă şi propune, chiar de pe atunci, chipul hidos şi nediferenţiat al clasei ţărăneşti sub care aceasta este înfăţişată de Occidentul medieval.

5. Totuşi, dispariţia ţăranului din literatura

Evului Mediu timpuriu nu este o caracteristică a clasei sale. Este o consecinţă a regresiunii generale a realismului, în primul rând, a realismului social şi uman în literatură şi în artă.

Să ne gândim la dispariţia aproape completă a artei figurative şi, mai ales, la dispariţia figurii umane din artă.

Realismul nu este „natural", primordial, el nu este produsul unei optici noi, al unei cuceriri vizuale, mentale şi culturale. Arta primitivă, Evul Mediu timpuriu fiind izbucnirea mai multor primitivisme, diferite, este abstractă. Biserica înlocuieşte realismul păgân cu un univers de simboluri, de semne. Ea neagă esenţialitatea omului faţă de Dumnezeu şi de lumea cealaltă şi impune grile noi reprezentării societăţii. Poate să fie vorba de un dualism elementar: clerici-laici, puternici-umili (această din urmă distincţie are, ce-i drept, o grea încărcătură socială asupra căreia vom reveni). Sunt, mai ales, scheme propriu-zis religioase, care destructurează imaginile tradiţionale ale societăţii organizată după funcţii sociale şi le remodelează după vocaţii consacrate unor scopuri religioase. Astfel, în cazul societăţii din oraşul Roma, din anul 590, o societate urbană, de bună seamă, dar din care categoriile economice şi profesionale au fost evacuate. Papa Grigore

cel Mare împarte populaţia Romei, decimată în acel moment de o epidemie de ciumă neagră, în şapte procesiuni x pentru ispăşirea păcatelor şi câştigarea îndurării cereşti: cler nemonastic, cler monastic masculin, călugăriţe, copii, laici bărbaţi, văduve/femei măritate 20. Societatea poate fi asimilată, redusă la grupuri de păcate: cele opt păcate capitale de care vorbeşte Cassian, cele şapte păcate capitale menţionate de Grigore cel Mare, cele douăsprezece abuzuri pomenite de PseudoChyprianus la mijlocul secolului al VH-lae. Să notăm, cu riscul de a anticipa, că în această din urmă listă îl găsim, deghizat sub înfăţişarea omului sărac, pe ţăranul nostru, reprezentat de un păcat major, trufia, dorinţa de a nu rămâne pe locul lui umil, acea ambiţie socială care va fi marele păcat al societăţii încremenite în clase.

Însă această tendinţă nonfigurativă generală îl afectează în primul rând pe ţăran, aşa cum se vede la Salvianus: grupul format de *servi* era o mulţime anonimă de păcătoşi în cadrul căreia nu pot fi îngăduite excepţii, individualităţi vrednice să fie mântuite. Autorul unui studiu recent despre războinicul merovingian 22 a putut scrie că numai clericul şi războinicul puteau fi prinşi ca tipuri ale umanităţii merovingiene. Liber sau nu, ţăranul din Evul Mediu timpuriu este profund dispreţuit. Un *servus nu poate intra în ordinele ecleziastice* 23, şi chiar ţăranul liber, fie şi numai din pricina lipsei de învăţătură, nu are decât puţine şanse să intre în rândul Bisericii, chiar dacă este vorba de ordinele monastice al căror regulament era încă prea puţin sever şi oarecum anarhic, dar unde totuşi recrutarea ţăranilor pare neînsemnată 24. František Graus, într-o frumoasă carte 25 pe care a consacrat-o de curând societăţii merovingiene, a amintit că trebuie aşteptat secolul al XIII-lea pentru a vedea un ţăran canonizat de biserică, pentru a avea un sfânt ţăran.

Şi totuşi, aceşti ţărani ce par îndepărtaţi, absenţi din literatura Evului Mediu foarte timpuriu, pot fi descoperiţi, sub diferite deghizări, dacă sunt căutaţi cu atenţie.

1. Ţăranii reapar mai întâi ca *păgâni*, ca păgâni, într-o vreme care este, mai înainte de orice, cea a evanghelizării, a evanghelizării satelor 26.

Se poate discuta despre sensul şi importanţa istorică a cuvântului *paganus*.

Se poate admite, împreună cu Michel Ro-blin 27, că termenul are doar sensul cuvântului latin *gentilis*, din grecescul sOvtxoţ, şi,

dincolo de acesta, din ebraicul *goy*, „că nu există identitate între păgânism şi rusticitate şi că folosirea termenului este imputabilă numai originilor ebraice ale vocabularului creştin”.

§

De fapt, începând cu secolul al V-lea, *păgâni* sunt, pentru autorii creştini, în mod esenţial, ţărani, şi, invers, ţăranii sunt *păgâni*. Cas-siodor şi Isidor din Seviala, în jocurile lor etimologice fără nicio valoare ştiinţifică, sunt chezaşi pentru o anumită realitate mentală. *Nimeni nu ignora că* păgâni (*ţărani pagini*) *îşi trag numele de la* villa (*domeniu*), *căci în greceşte se numeşte* pagos *ceea ce în latină se numeşte* villa, scrie Cassiodor în *Expositio în Canticum Canticorum* şi Isidor de Sevilla în *Etymologia e* (VIII, 10), păgâni (*ţărani pagini*) îşi *traa numele de la* pagi *ai atenienilor unde au amrut mai întâi*. *Acolo*, *într-adevăr*, *în locuri aareste şi în* pagi, *ei au instituit locuri sacre vănâne şi au pus idoli*. De-a lungul operei sale *Vita Martini*, Sulpicius Severus identifică *rustici cu geni*. *iles* şi *păgâni*. Fortunatus face acelaşi lucru scriind viaţa aceluiaşi sfânt. Aici, scrie el, *mulţimea ţăranilor înviedică distrugerea temvletor profane*, iar în altă parte, *când*. *voia să distrună temnlul educnşilor*, *amicultorii neştiutori de la ţară îl împiedică să facă aceasta* 38.

Rusticus paganus este, de altfel, legat atât de vechile superstiţii ţărăneşti cât şi de păgânismul organizat, instituţionalteat, al relidei romane, lucru dovedit de Césaire d’Arles şi Martin de Bratfa. În cazul suoerstiţiilor ţărăneşti dezvăluite în *De corectione rusticorum*, studiile etnografice au arătat permanenţa lor până în societăţile ţărăneşti contemporane din nord-estul peninsulei iberice *30*.

Pe această care ocolită este pusă toată problematica folcibrului şi, prin urmare, & culturii ţărăneşti. Dar şi în acest caz, mai curând decât de o răzbunare involuntară a ţăranului pe cleric, pare să fie vorba de o simplă folosire în alte scopuri, cele urmărite de evanghelizare, a unor elemente folklorice desprinse din contextul lor cultural ţărănesc şi deturnate de la ei”. Totuşi, dincolo de toate acestea, apare problema ruralizării Occidentului din Evul Mediu timpuriu, considerat ca o epocă de resurgenţă a unor tehnici, a unor structuri sociale, a unor mentalităţi primitive, să zicem preromane, ca un timp când încep să se arate nişte structuri ţărăneşti subiacente dotate cu o mare rezistenţă la schimbări 3!

Ţăranul din Evul Mediu timpuriu este un monstru reapărut, care

cu greu poate fi asemănat cu omul, şi pe care literatura din Evul Mediu ulterior va continua să-l scoată în calea tinerilor şi a cavalerilor rătăciţi în pădurea în care ţăran ul-tăietor de lemne se regăseşte în ambianţa lui întunecoasă şi sălbatică, ţărani *cu rit* de mistreţ şi cu ochii depărtaţi, eu privirea de animal, iviţi în faţa lui Aucassin şi Lancelot al

Astfel, chiar când devine creştin, ţăranul este un păcătos privilegiat. De *servus* nici măcar să nu Domenim, el personifică supunerea omului în faţa păcatului *3 „servus peccati*. *Rustici* devin cu toţii păcătoşii prin excelenţă, vicioşii din naştere, din fire. Césaire d'Arles, care, în general, nu creează personalităţi în predicile lui, care nu dă păcătosului nicio individualitate şi nici vreo specificitate socială, exceptează trei categorii vizate în special: *clericii*, la care păcatele sunt mai grave din pricina condiţiei lor sociale, dar nu este vorba decât de o minoritate de clerici nevrednici; *negustorii*, însă ei nu reprezintă decât un grup foarte restrâns în societatea din Galia meridională de la începutul secolului al VI-3 ea: în sfârşit, *ţăranii*, care par predestinaţi anumitor păcate, anumitor vicii.

De pildă, *rustici* sunt desfrânaţii şi beţivii Prin excelenţă 35. Mai mult încă. Într-o vreme când se formează o mentalitate potrivit căreia bolile ruşinoase sunt semne ale păcatului şi totodată pedeapsă pentru el, ţăranii, mai ex-Puşi decât alţii subalimentaţiei, lipsei de hi-rienă, tarelor fizice, îşi manifestă astfel natura fundamental vicioasă. Lepra copiilor este semn al desfrâului părinţilor, iar leproşii sunt, cum scrie Césaire, mai ales ţărani, căci ţăranii concep în desfrâu 36.

2. Ţăranul este în acelaşi timp omul sărac, *pauper*, şi, cel mai adesea, *pauperes* într-o mulţime tot mai puţin diferenţiată. Uneori ne este greu să stabilim identitatea între sărac şi ţăran, să-i distingem, în sânul acelor *pauperes* din texte, pe săracii oraşelor şi pe cei ai satelor 37. De exemplu, la Grégoire de Tours, unde Galia apare încă puternic urbanizată, dar unde, în acelaşi timp, distincţia nu este practic niciodată făcută între populaţia urbană şi populaţia rurală. Un semn? Martin de Braga, deşi examinează societatea ţărănească de sub ochii lui pentru a scrie *De corectione rusii-corum*, a avut, în afara predicilor lui Césaire d'Arles, un model, opera *De catechizandis* ru *dibus* a sfântului Augustin 38. Însă, printre credincioşii ce trebuie îndoctrinaţi, sfântul Augustin distinge: „cei puţini sau cei mulţi, învăţaţii sau neştiutorii, orăşenii sau ţăranii". *Urbanus* şi *rusticus* tind, fără îndoială, să capete sensul figurat civilizat-necivilizat ce va fi întâlnit mai

departe, însă distincţia, referinţa la opoziţia oraş-sat, încă limpede la sfântul Augustin, nu mai apare la Martin de Braga. Totuşi, există texte neechivoce care ne permit să identificăm *pauper cu* ţăran. Să reţinem că niciunul din cei doar patru ţărani care apar, după câte ştim noi, în literatura Evului Mediu foarte timpuriu, nu are nume. Eroul fiecărei povestiri este de fapt un sfânt, ţăranul nefiind decât un obiect anonim al povestirii hagiografice. În schimb, sărăcia acestor ţărani, calificaţi totuşi de *săraci* fără altă precizare, ni se pare relativă, de vreme ce, dacă într-un caz se insistă asupra faptului că nefericitul nu are animale ca să-l ajute, ceilalţi trei, dimpotrivă, au boi. Însă, în niciun caz, lăsând la o parte termenul *pauper*, condiţia lor socială şi mai ales condiţia lor juridică nu este precizată.

Primele trei texte sunt de Grégoire de Tours.

În cel dintâi, un preot itinerant cere găzduire pentru noapte unui ţăran din Limagne – *ad hospitiolum cuiusdam pauperis Limanici mansionem expedit*. Ţăranul se trezeşte înainte de ivirea zorilor ca să se ducă în pădure să taie lemne, şi, *după obiceiul ţăranilor*, fapt ce stabileşte identitatea *pauper* = *rusticus*, îi cere nevestei pâine pentru masa de dimineaţă. îl roagă pe preot să binecuvânteze pâinea şi să scoată din ea câteva ostii (*eulogiae*), viind să le ia cu el la drum ca să poată ţine piept asalturilor diavolului care încearcă să-l arunce în apă când trece peste un pod cu căruţa cu boi *3<J*.

În cel de al doilea, *un om sărac*, ce-şi pierduse boii cu care lucra (*quos ad exercendam culturam habebat*), îl vede în vis pe sfântul Genest arătându-i un loc pe drumul către pădure unde avea să-şi găsească boii cu care avea să transporte, ca prin minune, o enormă placă de marmoră până la mormântul sfântului, devenit apoi un loc unde se petreceau miracole40.

Al treilea text ne arată încă un ţăran despre care se spune că este sărac şi că nu are decât doi boi (*erai eram quidam pauper habens duos boves ad exercendam culturam suam*, *nec ei erai alia possessio*…). Un hoţ îi fură boii, dar ţăranul îi va găsi pe când se ducea în pelerinaj la mormântul sfântului Felix 41.

Textul cel mai frumos, al patrulea, este de fapt o redactare carolingiană a unei hagiografii merovingiene. El aduce în scenă un biet °m, un ţăran sărman, care nu are boi şi pe care sfântul Sigiran îl întâlneşte trăgând singur o căruţă plină cu bălegar pentru ogor (*accidil… ut quendam homunculum es rurico* – «*unum videlicet*

plaustrum fimo honustum sine cuiuspiam animalis auxilio cum vi numa trahentem conspiceret…). Sfântul, cuprins de milă, îl întreabă pe ţăran: „*vai, prea nefericit om sărman, nu ai boi să te ajute*…?" Se înhamă alături de ţăran la căruţă şi, după ce treaba este gata, îi dă trei piese de aur ca să-şi cumpere un bou… Text bogat în informaţii de ordin economic, chiar dacă sunt greu de situat şi de interpretat. Text ce ne oferă cea mai concretă şi mai umană dintre rarele figuri de ţărani din literatura Evului Mediu timpuriu.

Însă acest *sărac*, prezent în textele de mai sus ca un obiect de solicitudine pentru sfinţii hagiografiei merovingiene, frate cu ţăranul lui Grigore cel Mare pe care un got, torturându-l, vrea să-l facă să mărturisească unde îşi ascunde banii şi care se refugiază pe lângă sfântul Benedict ±*a*, este, de fapt, considerat de către păturile superioare ale societăţii ca un obiect şi ca o primejdie.

La început, el nu este decât un simplu termen de comparaţie menit să-i scoată în evidenţă pe cel bogat şi pe sfânt. Singura lui raţiune de existenţă este să ofere acestora un instrument, un prilej de mântuire. Într-o societate în care mântuirea spirituală este esenţială, şi în care clasele dominante îşi atribuie, şi în această privinţă, mai ales în această privinţă, o prioritate, cel sărac le îngăduie celui bogat şi sfântului care-i dau de pomană să se salveze. Reificat din mila celor mari, el este, în toate sensurile cuvântului german, un *Gegenstand*, un obiect, şi nu va ajunge decât cu greu, mai târziu, să fie vrednic de o stare socială, de un *Stand Vi*. Césaire d'Arles îl defineşte foarte bine când scrie că cel sărac nu există decât în funcţie de cei bogaţi: *Dumnezeu a îngăduit să existe oameni săraci pe lumea aceasta ca fiecare om să aibă cum să-şi răscumpere păcatele* 45.

Omul sărac este însă, totodată, şi o primejdie. Clasa ţărănească, în Evul Mediu timpuriu, este clasa primejdioasă. Chiar din perioada de sfârşit al antichităţii şi de început al Evului

Mediu, faptul a fost pe deplin demonstrat de „circoncellions" * şi de „Bagaudes" 46 *. Aceşti ţărani pe jumătate sălbatici sunt întâlniţi, de exemplu, în viaţa sfântului Wandrille, abate de Fontenelle: „Ajungând într-un loc printre ţărani foarte răi, fără frică de Dumnezeu şi fără respect faţă de oameni, a izbucnit o neînţelegere" 47.

Dar, mai înainte de orice, din masa ţărănească sunt recrutaţi *pseudoprophetaie*, căpeteniile religioase şi populare precum şi adepţii lor. Din lumea ţărănească răsar acei *Anticrist* a căror figură şi activitate

se precizează în această vreme când calamităţile şi înrăutăţirea condiţiilor fundamentale de trai dau naştere unei mişcări apocaliptice şi millenariste. Şi în această privinţă, tot Grégoire de Tours este cel ce-i evocă, în ambianţa catastrofică a Ciumei celei Mari din secolul al VI-lea 48, pe agitatorii ţărani care ajung până în oraşe pentru a-i nelinişti pe episcopi şi pe bogătaşi.

De pl] dă, în 590, când ciuma şi foametea bântuie în Galia, un ţăran din Berry îşi pierde minţile din pricina unui roi de muşte care-l năpădesc în timp ce taie lemne în pădure 4 f). Se transformă în predicator itinerant, umblă îmbrăcat în piei de animale, însoţit de o femeie căreia îi spune Maria, în tirap ce el însuşi se dă drept Cristos. Prevesteşte viitorul, îi vindecă pe bolnavi. Este urmat de o mulţime de ţărani şi de oameni sărmani şi chiar şi de preoţi. Acţiunea lui capătă repede un aspect revoluţionar. Pe unde predică, ia bunurile de la cei bogaţi şi le dă celor săraci (*non haben-tibus*). Mii de adepţi îl urmează. Îşi anunţă venirea prin mesageri ce dansează goi (*homines*

— Nume (*circumcellio*, de la lat. *circum*", în jur", 3 lat. ce*lla,* „locuinţă", deoarece se mergea din casa n casă pentru a propovădui doctrina) dat unor ere-llci (secta donatiştilor) din secolul al IV-lea, care-ţi Puneau răzbunători publici, eliberau sclavii, ştergeau datoriile etc (N T) * V. *(n.t.)* p. 69.

nudo corpore sallanies atque ludentes), în care regăsim personaje din folclorul ţărănesc şi din ereziile adamite. Episcopul din Puy pune să-l ucidă şi, prin tortură, smulge de la biata Maria toate mărturisirile pe care le doreşte. Adepţii căpeteniei dispărute nu sunt însă readuşi pe calea cea dreaptă (*homines illi auos ad se credendum diabolica circumventione turbaverat*, *nunquam ad*, *sensum intearum sunt reverşi*). Alţi Anticrist apar în toată Gâlia, şi, în cadrul unor manifestări asemănătoare, ridică şi tărăsc după ei mulţimi populare, lumea ţărănească 50.

3. În sfârşit, ţăranul rea n-are ca *rusficus*, devenit sinonim cu ignorant, analfabet; el personifică, în raport cu elita clericală instruită, masa lipsită de orice cultură. Clericii se resemnează, fără îndoială, din motive de propagandă re i-pioasă, să folosească ei înşişi *sermo* rusticus5 (dar, în această enocă în care tehnicile rezervate unei elite (elita artizanală a fierarilor şi a orfevrierilor, elita militară a războinicilor, elita economică a celor ce bat banii, elita intelectuală a clericilor) sunt, alături de bogăţie şi de forţă, temeiul consideraţiei

sociale, ţăranul este. şi pe acest olan, cel păgubit. El nu este decât un necioplit („rustre”).

Isidor de Sevilla distinge, de bună seamă, rusticitatea morală şi rusticitatea socială şi profesională, *rusticitas* şi *rusticatio 2*. Practic, *rusticus*, ţăranul, ţine şi de *rusticitas*; şi de *rusticatio*. El este, într-un singur cuvânt, un rural şi un necioplit („rustre”).

În viaţa sfântului Patrocleus53, Grégoire de Tours îl face să spună ne fratele sfântului care a hotărât, în mod simbolic, să devină *rusticus*, *pastor*: „*Vezi-ţi de drum, ţărane. Treaba ta este să paşti oile, a mea este să mă fac mai bun citind, şi astfel slujba mea mă înalţă, pe când a ta te face rău*”.

Aşa a devenit ţăranul o fiinţă anonimă şi nediferenţiată, principala povară a Bisericii, simplu termen de comparaţie în avantajul unei elite militare şi cultivate.

Când, odată cu schimbările economice, va reapărea în literatură, ţăranul (*paysan*), devenit *vilain* (iar evoluţia semantică5 i a cuvântului este îndeajuns de semnificativă*), va păstra trăsăturile peiorative dobândite în Evul Mediu timpuriu. Vicios, primejdios, analfabet, el va sta mai aproape de animal decât de om. Dacă, în artă, prin intermediul unor teme iconografice cum ar fi Naşterea Domnului sau muncile din ciclul lunilor, el intră în umanismul medieval, literatura, cel mai adesea, îl exclude sau îl pune în bestiarul ei teratologic. Devenind realistă, literatura îi va da, atunci, chipul pe care Evul Mediu foarte timpuriu îl definise în mod abstract: cum a spus Coulton, figura unui Cali-ban ** medieval.

NOTE

1. E.*K*. Rând, *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.

Z. *MGH*, *AA*, I şi M. Pellegrino, *Salviano di Mar-siglia*, studio *critico*, 2 vol. Roma, 1939 – 1940.

În latina târzie, villanus era „locuitorul unei ferme” (*villa*), spre deosebire de *page* (*n*) *şiş* care era

…locuitorul unui canton, teritoriu” (*pagus*). *Vilain* a t folosit curând ca termen peiorativ, ceea ce exică sensurile derivate ale cuvântului şi formaţiile

…xicale, din acelaşi radical, păstrate până astăzi în mea franceză (rău, de proastă calitate, necinstit, grosolan etc). (n.t.)

Personaj supranatural din Furtuna de Shakeun pitic nidos care întruchipează forţa brută.

*

c. 39 – 10

56. *Sermones*, ed. G. Morin, S. *Caesarii* opera *omnia*, I, 1937; ed. a 2-a 1953. *Corpus Christianorum*.

Series Latina, CUI.

57. *Opera omnia*, ed. C.W. Barlow, Popers and Monographs of *the American Academy în Rome*, XII.

1950.

58. *MGH*, *SRM*, 1 – 2.

59. *Dialogi*, ed. U. Moricca, Fonti *per* la *Storia d'Italia*, 57, 1924.

„Carmina" în *MGH*, *AA*, 4 – 1.

Cf. A. Dupont, „Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", *Annales*, *E.S.C.*

1961 şi A. Besançon, „Histoire et psychanalyse", *ibkl*, 1964.

J. Marouzeau, Lc. *xique* de *la* terminologie *lingvistique*, ed. a 2-a 1943.

73. Cf. W.E. Heitland, *Agricola*, Cambridge, 1921.

74. E.R. Curtius, *La Littérature* européenne *et le Moyen Âge latin*, trad. fr. 195P, p. 562.

75.

12. Eeverus Endelechius, *Sanctorum Patrum*, VI, 376.

Bibliotheca maxima

Despre Theodulus şi influenţa lui, Grober.

Grundriss der *mmanischen Phi. lologie*, II, 755 şi

1067, 1906; G.L. Hamilton în *Modern Philology*, 7.

1909, 189; P. von Winterfeld, Deutsche *Dichter des lateiniachen Mittelalters*, 1922, 480 sqq.

Cf. P. Grossi în *l'agricoltura* e il mondo *ru râle nell'alto medioevo*, Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIII, Spoleto.

1971.

De la mijlocul secolului al VIII-lea, manuscrisele atestă succesul tratatului de *Vita contemplativa de Pomerius*, care a fost dascălul lui Césaire d'Arles

(cf. M.L.W. Laistner, „The Influence during the

Middle Ages of Treatise de Vita Contemplativa and its Surviving Manuscripts", Miscellanea *GiovanM*

Mercati, II, 1946, 344 – 358. Acest tratat exprimă Ş*

mai bine mentalitatea călăuzelor spirituale din Occident la sfârşitul secolului al V-lea.

Op. cit., sermo XLV, p. 201.

Cf. EI. Sanchez-Albornoz, Settimane... XIII.

1971.

Cf. M. Pellegrino, Salviano *di Marsiglia*, pp.

102 şi 172 – 173 şi G. Sternberg, „Das Christentum des 5. Jahrhunderts în Spiegel der Schrifţen des

Salvianus von Massilia", Theologische *Studien und Kritiken*, 82, 1909.

19. M. Pellegrino, op. cit., 1, 167.

20. Povestirea scenei şi scrisoarea lui Grigore cel Mare ap. Grégoire de Tours, Historia *Francorum*.

X, I.

21. Iată lista lui PseudoCyprianus: sapiens *sine operibus*, senex *sine religione*, adolescens *sine obedientia*, *dives sine elemosyna*, *femina sine pudiciţia*, dominus sine *virtule*, christianus *contentiosus*, *pau per superbus*, *rex iniquus*, *episcopus neglegens*, *plebs* sine *disciplina*, populus *sine lege*. Cf. Hellmann.

Pseudo*Cyprianus de XII abusivis saeculi*. *Texte und* Untersuchungen zur *altchristlichen Literatur*, 34, 1.

22. J.P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt*, 1957, p. 137.

64. Cf. M. Figueras, De *impedimentis admissionis în religionem* usque *ad* Decretum *Gratiani*, *Scripla et Documenta*, 9, Montserrat, 1957.

65. G. Penco, La *composizione* sociale *delle* comunită monastiche *noi* primi *secoli*, Studia *Monas ţică*, 4, 1962.

66. F. Graus, *Volk*, Herrscher *und* Heiliger *im Reich der Merowinger*, *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prână, 1965.

67. Cf. J.F. Lemarignier, Settimane... XIII.

27. M. Robiln „Păgânisme et rustieite", *Annales*. E-S.C. 1953, p. 183.

28. Sulpicius Severus, Epistola *ad* Desiderium *de* tfa *B. Martini*, cap. XIII şi XIV: Fortunatus, *Vita* — Martini *MGH*, *AA*, pp. 300, 321, 325, 326.

*" Cf. p. Poese, *Superstitiones A relatenses e Ce* – «lo *collectae*.

Marburg, 1909. W. Boudriot, *Die alt – trina. nische* Religion in der *amtlichen Kirchlichen*

«eratur *vom 5.* bis *11. Jahrhundert. Untersuchungen zur allgemeinen Religiongeschichte*, caiet 2, Bonn, 1928. S. McKenna, *Păgânism and Păgân Survivals în Spain up to the Făli of the visigothic. Kingdom. The Catholic University* of *America*, Washington, 1938.

Luis Chaves, *Costumes e tradicoes vigentes no* século VI *e* na *actualidade*, Bracară *Augusta*, 8.

1957.

Este opinia lui F. Graus, op. cit., pp. 197 sqq.

Cf. A. Varagnac, Civilisation *tiraditionnellect genres de vie*, 1948.

Cf. K.J. Hollyman, *Le développement du vocabulaire feodal en France pendant* le *haut Moyen*

Age (Étude *semantique*), 1957, care citează p. 164, n. 54, „descrieri zguduitoare de țărani" ap. H. See.

Les classes rurales et le regime domainal en France au Moyen Âge, 1901, p. 554 și J. Calmette, La société *jeodale*, ed. a 6-a 1947, pp. 166 – 167. Apropie descrierile de țărani de cele de pagini din cântecele de gesta. Cf. J. Falk, *Étude sociale sur les chansons* de *geste*, 1899; S.L. Galpin, Cortois *and vilain*.

Diss. New Haven, 1905. Cf. expresia poetului „umanist" de pe la 1100 citat de E.R. Curtius, op. cit., p. 142, n. 1: Rustici, *qui pecudes possunt appellari*.

Cf. remarcile interesante ale lui K.J. Holly man, op. cit., p. 72 „opoziția *dominus-servus* este fundamentală în vocabularul latin, iar uzajul religios este calchiat pe ea; acest uzaj nu o modifică ci, dimpotrivă, o îmbogățește și adaugă o aplicare particulară".

G. Morin, ed. cit., sermo XLIV, p. 199 și sermo XLVII, p. 215.

Denique quicumque (filii) leproși sunt, non de sapientibus *hoininibus*, qui *et* în *aliis* diebus *et în* festivitatibus castitatem *custodiunt*, șed *maxime de rusticis, qui* se *conținere* non *sapiunt*, nasci *solent*, loc. cit., 199.

Despre sensul lui pauper în Evul Mediu, cf.

K. Bost, Potens *und Pauper*, Festschrift *fur Otto*

Brunner, 1963, pp. 60 – 80 (reprodus în *Frühformen der Gesellschajt im mittelalterichen Europa*, 1964) Și

F. Graus, op. cit., pp. 136 – 137.

3 S. Migne, *Ph*, XL, 310 – 347.

39. Grégoire de Tours, *Liber în gloria confessorum*, *MGH*, *SRM*, 1 – 2, 766.

40 Ibid. p. 533.

Ibid., p. 558.

MGH, *SRM*, III, p. 623.

Dialogi, II, 31.

J. Hoffner, Bauer *und* Kirche *im deutschen Mittelalter*, Paderborn, 1939.

Sermo XXV, ed. G. Morin, p. 107. Despre în diferenţa hagiografiei merovingiene faţă de condiţiile sociale, cf. P. Graus, *Die Gewalt bei den* Anţăngen des *Feudalismus* und *die „Gefangenenbefreiungen"* merowingischgn *Hagiographie*. *Jahrbuch fur Witschaftsgeschichte*, I, 1961.

Despre Bagaudes, cf. Salvianus, op. cit.

MGH, *SRM*, V, 15.

J. N. Biraben şi J. Le Goff. Ciuma în Evul Mediu timpuriu. Annales *E.S.C.* 1969, pp. 1484 1508.

Acest amănunt folcloric poate fi apropiat de episodul cu ţăranul eretic, Leutard, din Champagne, de la începutul secolului al XI-lea, ap. Raoul Glaber.

Historiae, II, 11.

Historia Francorum, X, 25. Cf. un alt pseudoprofet, Didier (*Desiderius*), *ibid*., IX, 6 – 7.

Cf. E. Auerbach, Lingua *letteraria* e *pubblico nella tarda antichità latina* e *nel* Medio *Evo*, trad. Ital. Milano, 1960. Ch. Mohrmann, Latin *vulgaire*, *latin des chrétiens*, *latin medieval*, *Revue des Études Latines*, 1952 şi *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. IX, Spoleto, 1961.

59:

mo

52. Isidor de Sevilla, *Differentiae*, *PL*, 83, *nter rusticitatem et rusticationem*. *Rusticitas rum est*, *rusticatio operis*.

Vitae Patrum, *IX*, *I*, *MGH*, *SRM*, 1 – 2, 702. Cf. Preţui lui Sidonius Apollinarius faţă de rustici: *EPistolae*, 1, 6.

54. K.J. Hollyman, op. cit., p. 72 – 78. Autorul remarcă, *ibid*., p. 145: „În vocabularul literar, nu a existat vreo virtute desemnată cu un

nume de ţăran". Despre raporturile dintre clasele sociale şi limbă în Evul Mediu, cf. G. Gougenheim", Langue populaire et langue savante en ancien français" în Me*langes 1*945: V. El*udes lingvistiques, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg,* f. 108, 1947. Hollyman a mai remarcat şi că „folosirea terminologiei claselor rurale pentru vocabularul peiorativ nu este o particularitate a limbii franceze vechi" (*op. cit.,* 169). Cf. L.R. Palmer, An *introduction to modern lingvistics,* 1936, p. 102. Lucrarea lui F. Martini, Da*s Bauemtum im deutschen Schrifftum von den An-fängen bis zum 16.* Ja*hrhundert,* 1944, nu cercetează mai înainte de secolul al XI-lea.

II

MUNCĂ ŞI SISTEME DE VALORI

CHELTUIELI UNIVERSITARE LA PADOVA ÎN SECOLUL AL XV-LEA

Istoricii şi erudiţii care au încercat să dea o idee aproximativă despre „bugetul" unui profesor sau al unui student dintr-o universitate medievală au neglijat, în general, mai mult sau mai puţin, un element a cărui importanţă şi al cărui interes sunt totuşi sigure: darurile în bani şi în natură cerute studenţilor în momentul examenelor.

În afară de banchetele oferite prin tradiţie de noii doctori după ce obţineau „licenţia docendi" *l*, aceste daruri reprezentau cheltuieli obligatorii a căror natură şi valoare au fost curând înscrise în statute 2.

Dăm mai jos lista acestor cheltuieli întocmită de un student în drept de la Universitatea din Padova, la începutul secolului al XV-lea, pe o pagină de gardă a manuscrisului *Vaticanus Latinus* 11503 care conţine un curs de drept canonic 3.

Aceste cheltuieli, indicate amănunţit, atât pentru examenul (propriu-zis (*examen*, *examen privatum*) 4, cât şi pentru ceremonia de investitură (*conventus*, *conventus publicus*, *doctoratus*) 5, reprezentau „drepturi universitare": taxe destinate fie să intre în fondul Universităţii 6 şi al colegiilor, fie pentru a plăti cheltuielile de participare 7 – dar, totodată, ele puteau fi daruri pentru examinatori, pentru autorităţile şcolare şi ecleziastice 8, pentru slujbaşii Universităţii 9.

Ca să putem aprecia mai bine importanţa relativă a acestor daruri, trebuie să ne amintim că viaţa materială a profesorilor, în Evul Mediu, nu era decât prea puţin asigurată 10. Progresele făcute de

salariaţii universitari începând cu secolul al XIII-lea au fost anevoioase, lente, precare, deoarece, în acest caz, era vorba de soluţionarea unor probleme grave. Mai întâi, situarea profesorilor în rândul muncitorilor retribuiţi pe care Evul Mediu, asemenea Antichităţii, i-a dispreţuit u. Apoi, acceptarea ideii de a-i considera pe clerici ca pe nişte negustori, fie şi de ştiinţă *n*, şi învăţământul, care, pentru anumiţi ecleziastici, este atât o datorie de Stat13 cât şi o activitate nobilă 1", un fel de comerţ, chiar dacă este vorba de mărfuri spirituale 15. În sfârşit, dacă se trecea peste aceste obstacole teologice sau psihologice, rămânea de stabilit cine avea să-i plătească pe profesori şi în ce fel. În măsura în care puterea era impietată de autorităţile laice16, iar laicizarea, relativă, a învăţământului, în recrutări, metode, spirit, valorificare 17, se accentuează în cursul Evului Mediu, Universitatea din Padova reprezintă un caz deosebit de favorabil. Tim, p de mai bine de două secole, activitatea ei se înscrie în cadrul rivalităţii cu Bologna. Depinzând, în privinţa numărului membrilor şi a importanţei învăţământului, de migraţiunile bologneze, universitatea este de timpuriu sprijinită de comuna din Padova, care vedea în ea o sursă de glorie şi de câştiguri, deoarece o universitate reprezintă o piaţă de desfacere18, un centru de atracţie pentru străini şi, prin urmare, un factor de dezvoltare a contactelor, într-o vreme când celulele urbane ce constituie viaţa economică şi politică trăiesc din relaţiile, mereu mai numeroase, cu o lume ale cărei orizonturi se lărgesc şi în care schimburile se înmulţesc.

De aceea, chiar din 1260, comuna din Padova asigură un salariu profesorilor săi din *studium* 19.} j

Totuşi, salariul nu-i va împiedica pe profesori să ceară candidaţilor darurile ce se ofereau prin tradiţie în toate universităţile. Începând cu sfârşitul secolului al XIV-lea, probabil sub influenţa crizei economice asupra valorii monedei şi a costului vieţii, exigenţele profesorilor devin mai mari, iar reglementarea „drepturilor de examen" mai minuţioasă20.

Mai întâi, se precizează repartizarea darurilor între profesori şi personalul universitar. Statutele din 1382 ale colegiului juriştilor din Padova, precum şi scurte extrase din adăugirile şi modificările făcute ulterior, au fost publicate 21. Studiul acestor corecturi, realizat în Arhivele Universităţii din Padova22, ne permite să urmărim o anumită evoluţie.

Avantajele pecuniare obţinute din examene par să-i intereseze atât de mult pe profesori încât, pentru a-i împiedica să lipsească de la aceste examene, doctorii sunt atraşi prin adevărate „jetoane de prezenţă" plătite de student.

În vreme ce statutele din 1382 consolidează o hotărâre din 1355 23, potrivit căreia suplinitorii (*surnumerarii*) nu vor primi bani decât dacă vor fi chemaţi să înlocuiască efectiv pe unul din cei doisprezece profesori titulari, un decret din 25 iulie 1453 rezervă suplinitorilor prezenţi o parte din banii adunaţi cu prilejul examenului, bani ce până atunci fuseseră în întregime daţi episcopului24.

Sancţiunile la adresa studenţilor răi de plată sunt şi ele precizate. La 18 noiembrie 1441, sunt luate măsuri împotriva studenţilor ce v mulţumeau să verse doar o arvună (*brevia*) &

Această sete de câştig explică reducerea progresivă a numărului de studenţi scutiţi de plata taxelor. Protecţia tradiţională a Bisericii asigurase studenţilor săraci un loc în universităţi, într-o vreme când, în secolul al XIII-lea mai ales, afluxul populaţiei către oraşe umpluse facultăţile cu o mulţime de tineri fără resurse, deveniţi, cu deosebire, elementul activ al Facultăţii de Arte26. Odată cu refluxul demografic, numărul acestor studenţi descreşte, iar profesorii profită pentru a accentua regresul eliminându-i, cât se poate de mult, pe studenţii săraci scutiţi de taxe; între 1405 şi 1409, o modificare adusă statutelor nu mai admite decât doi asemenea studenţi în toată facultatea de drept: unul la drept bisericesc, celălalt la drept civil27. De acum înainte, nu mai este vorba decât de un principiu a cărui respectare este obligatorie sub o formă, practic, simbolică. La Universitatea din Padova, vremea studenţilor săraci a trecut. Recrutarea democratică este definitiv terminată. O prevedere din 25 februarie 1428 îi va obliga chiar şi pe aceşti doi „privilegiaţi" să treacă un examen prealabil suplimentar şi să aducă acte temeinice pentru a-şi dovedi sărăcia28.

Totuşi, în acelaşi timp, o evoluţie inversă deschide gratuit porţile Universităţii unei întregi categorii de tineri: copiii de universitari.

O primă hotărâre, din 1394, acordă intrarea gratuită în colegiul juriştilor fiecărui nou doctor care descinde, pe linie masculină, dintr-un doctor, chiar dacă unul din intermediari nu a fost doctor29. La 17 august 1409, se precizează că un fiu de doctor, în viaţă sau defunct, trebuie să-şi treacă examenele gratuit, şi sunt formulate

sancţiuni împotriva contravenienţilor la această hotărâre 30.

În afara ascendenţei universitare, acestor noi doctori li se mai cere o condiţie: cetăţenia padovană. Un statut din 13 ianuarie 1418 menţionează chiar că aceasată condiţie este absolut necesară şi abrogă decretele precedente – O excepţie fiind făcută doar pentru un profesor celebru socotit de toată lumea padovan Prin adopţiune31. Un statut din 11 noiembrie 1440 exclude orice doctor străin din juriul de xamene şi, în orice caz, îi neagă dreptul de a Primi ducatul plătit celor doisprezece titulari sau suplinitorilor care-i examinează pe studenţi 32.

Aceste texte permit astfel definirea triplei şi convergentei evoluţii a Universităţii din Padova la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în prima jumătate a secolului al XV-lea.

Eliminarea studenţilor săraci, constituirea unei caste şi a unor familii universitare, naţionalismul, adică tendinţa de limitare, cel puţin în ceea ce-i priveşte pe profesori, la o recrutare locală. Ce drum lung a fost străbătut, în două veacuri, de pe vremea când universităţile ce abia luau naştere primeau, din toate colţurile Europei, studenţi de orice origine socială şi de când, în cele mai celebre dintre ele, se dobândea *dreptul de a preda pretutindeni*! (adică în toate universităţile).

Cu toate iacestea, studentul, care a consemnat pe foaia de gardă a cărţii lui de drept cheltuielile ce se făceau – pe care, fără îndoială, le-a făcut el însuşi – la Padova pentru a căpăta dreptul de prezentare la examene, venea din celălalt capăt al Italiei.

Filele 7 – 8, 9 – 41 V°, 42 V° – 447 din *Cod*. *Vat*. *lat*. 11503 au fost scrise de aceeaşi mină care, pe ultima filă (447), a semnat: *scripsit Matthaeus de Grandis Siracusanus* şi a pus data: 1427.

Acest sicilian este cunoscut. La 24 septembrie 1424, el asistă la acordarea doctoratului în teologie lui Fra Giovani de Borometis 33. Ştim că, în 1426, primeşte de la municipalitatea din Siracuza o bursă care îi va permite să-şi urmeze studiile la Padova *3 i*. Întors în Sicilia, el a fost arhidiacon la Siracuza, apoi, în 1443, este ales vicar general, *şede* vacante35. îl regăsim, în 1462, ca membru al colegiului doctorilor Universităţii din Catania, apoi, până în 1466, este vicar general al episcopului din Catania şi vicecancelar al Universităţii36.

Carieră exemplară. În lipsa unei universităţi în patria lor37, tinerii sicilieni care voiau să dobândească o învăţătură ceva mai

temeinică şi titluri, se duceau, la începutul lui Quattro-cento, pe continent. La Bologna sau la Padova? Problema preferinţei pe care o acordau uneia din aceste două universităţi este controversată "8. Pare verosimil însă ca, odată cu declinul Bolognei şi începutul concomitent al apogeului Padovei, aceasta din urmă să fi primit numărul cel mai mare de insulari.

La Padova, ca mulţi din compatrioţii lui, Matthaeus de Grandis beneficiază de o bursă din partea oraşului de baştină °. Acesta însă exercita un anumit control asupra studentului pe care-l subvenţiona *A* şi asupra modului în care folosea banii pe care i-i aloca: oare acestui control îi datorăm textul manuscrisului studiat de noi, o listă de cheltuieli întocmită în vederea socotirii cu municipalitatea din Sira-cuza? În tot cazul, Siracuza plăteşte o parte din cheltuielile pentru învăţătura tânărului Matthaeus de Grandis, pentru a profita ea însăşi, ulterior, de această învăţătură. Iată de ce, ca pe cei mai mulţi din ceilalţi bursieri, îl vedem pe tânărul nostru întorcându-se în Sicilia, o dată ce şi-a luat doctoratul, şi ocupând posturi în administraţia ecleziastică a insulei. Apoi, ultimă etapă, când, în 1444, Alphons cel Mare şi papa Eugen al IV-lea aprobă întemeierea unei universităţi la Catania, el figurează printre foştii padovani care iau, în mod firesc, conducerea noii instituţii/*12*.

Prin urmare, Matthaeus de Grandis nu este la Padova decât un bursier al ţării lui. Din păcate, nu putem afla mai multe despre originea lui socială, însă tipul de carieră pe care-l face este bine definit: destinat treburilor administrative ale Bisericii, el este un student din speţa cea mai tradiţională. Pentru el, problema subzistenţei la Padova este de bună seamă rezolvată. Dar de ce-şi notează totuşi cheltuie-ule? Ca să poată da socoteala municipalităţii, sugeram noi. Nu era de ajuns să se refere la statutele Universităţii? Căci, într-adevăr, el notează în josul listei că ceea ce a arătat acolo este conform cu aceste statute. Dar despre ce statute este vorba? Cheltuielile şi darurile în natură sau bani, pe care le indică el, nu sunt, în realitate, întotdeauna echivalente cu ceea ce prescriu statutele din 1382, iar o altă listă de cheltuieli pentru examene trecute la Padova, care s-a păstrat şi care datează de la mijlocul secolului al XV-lea, consemnează alte date *t3*. S-a produs vreo modificare în statute în timpul primei jumătăţi a secolului al XV-lea? Examinând manuscrisul citat, mai înainte din Arhivele Universităţii din Padova, se poate găsi, printre adăugirile la statutele din 1382, un text

deosebit de interesant datat din 12 mai 1400 4.

Acest decret instituie, într-adevăr, o autentică scară mobilă a taxelor universitare. Variabilitatea automată a sumelor vărsate de Sitidenţi profesorilor, într-o perioadă de deteriorare a monedei, contrastează în mod ciudat cu suma neschimbată, în toată această epocă, a burselor acordate, de exemplu, studenţilor sicilieni din Padova. Se precizează astfel impresia notată mai sus că se constituise o oligarhie universitară care căuta din ce în ce mai mult să profite de pe urma funcţiilor ei. Sete de câştig pornită din dorinţa de a consolida toate ocaziile de afirmare a unei poziţii de prestigiu faţă de studenţi şi, totodată, din dorinţa de a nu suferi de pe urma fluctuaţiilor economice. Orgoliu şi interes /i5.

Un martor preţios al instabilităţii economice este textul din 12 mai 1400 care invocă explicit variaţiile cursului monedei. De aceea, lista de cheltuieli întocmită de Matthaeus de Grandis pe manuscrisul lui de drept capătă un mare interes: acest text – şi cele de aceeaşi natură care se vor mai descoperi – ne pune la dispoziţie un mijloc de a evalua variaţiile monedei, evoluţia preţurilor, tendinţele economice. La Padova? Da, dar, prin Padova, la Veneţia. Reflex al instabilităţii monetare pe care o cunoaşte Veneţia împreună cu cea mai mare parte a restului Italiei în prima jumătate a lui Quattrocento lG, hotărârea din 12 mai 1400 mai arată că, încă de la acea dată, Padova, a cărei monedă era, în Trecento, aliniată pe cea din Verona47, a intrat în orbita monetară a Veneţiei. Anexarea din 1405 pune doar un punct final unei evoluţii ce se manifestase, mai înainte, în economie.

Cu această constatare apare un ultim caracter al istoriei Universităţii din Padova. Când, aşa cum s-a văzut, tinde să se mărginească la o bază locală, ea se transformă în Universitatea din Veneţia. Regionalizarea universităţilor, în măsura în care este vorba de Padova, devine o cauză esenţială de consolidare, dacă nu le dezvoltare şi de reînnoire. Într-adevăr, Veneţia va interzice supuşilor ei să studieze în altă parte decât la Padova şi, pentru ocuparea anumitor funcţii chiar la Veneţia, va impune în stagiu universitar la Padova. Mai mult decât atât, focar de toleranţă religioasă, în vremea leformei şi a Contrareformei, ea va face din 3 adova o universitate larg deschisă studenţilor de orice obedienţă religioasă, va face din ea marele centru european al coexistenţei ideologice în secolele XVI şi XVIII *8.

În appendice II, se va găsi lista cheltuielilor efectuate în 1454

pentru întreţinerea şi reînnoirea mobilierului de la colegiul juriştilor din Padova. Textul, întocmit, pe o foaie volantă introdusă în manuscrisul statutelor, ilustrează, pe deasupra, o serie de hotărâri cuprinse în ele. Decretele din 1365 şi 1382 se referă la achiziţionarea mobilierului folosit în timpul examenelor, mobilier a cărui întreţinere trebuie să fie asigurată prin contribuţiile candidaţilor «9 – fapt confirmat în lista de cheltuieli întocmită de Matthaeus de Grandis. Păstrarea acestei liste se datorează faptului că stareţul Franciscum de Alvarotis avansase banii pentru cheltuielile din 1454 şi că a cerut să se socotească la cât se ridică acestea pentru a-i cere să i se ramburseze o parte de către colegiu. A avut chiar prudenţa să menţioneze acest lucru într-o adăugire scrisă în registrul statutelor colegiului 50.

Acest text îi va putea interesa pe cei ce studiază istoria salariilor şi a preţurilor din secolul al XV-lear>1; el oferă câteva date despre unele fapte cum ar fi importanţa utilizării căilor de apă pentru transportarea materialelor, în sfârşit, specialiştii vor găsi aici elemente pentru a îmbogăţi vocabularul tehnic al meseriilor 5.

APPENDICE I

Costul examenelor *la* Universitatea *din Padova, în* 1427 (Cod. *Vat. lat*. 11503, *f* 8, pl. I)

Ihesus Christus.

Expense que frunt în privato examine în studio paduano în primis

du XI
c. L
du II.
c.
du I.
c.
du I.
c.
du III.
c.
du III.
c.
lil VII
or. .
lil I.

or.
lil 1.
or.
lil 1.
or.
lil I.
or.
lil III.
or.
lil I.
or.
sol XII
id .
lil III
or. et
sol X.
id
sol XIIIL.
id
lil Îl
or. et
sol XII
id .
sol XV
id I
du I.
c.

pro XII doctoribus collegii Item pro rectore studii Item pro vicario domini episcopi Item propriore collegii Item pro cancellario domini episcopi Item pro tribus promotoribus Item pro utraque universitate Item pro collegio doctorum Item pro bidello generali Item pro notărio collegii Item pro notărio universitatis Item pro bidellis specialibus Item pro campana et disco Item pro bancalibus

Item pro quinque libris confeccio-num

Item pro octo fialis et triginta ciatis Item pro quinque fialis malvaxie

Item pro quatuor fialis vini montani Item pro pifans et tubis

Expense que frunt în conventu publico seu în doctoratu în

primis pro quolibet promotore brachia XIII de panno, vei duc. XII. Item pro bidello generali brachia VIII de panno et duc. I. Item pro quolibet bidello speciali promotorum suorum brachia VIII panni.

Item pro XII doctoribus collegii duc. VI.

Item propriore collegii duc. 1/2.

Item pro collegio doctorum lilor. I.

Item pro notărio collegii lilor. I.

Item pro bancalibus lilor. I.

Item pro quinque paribus cirotecalilor. XII

rum cum serico et 1/2

Item pro quinque duodenis cirotecarum caprieti lilor. XXV.

Item pro septem duodenis cirotecarum mutonis lilor. XVII.

[tem pro sex anulis auri lilor. XII.

Item pro septem biretis lilor. V et solid. V.

Item [pro] bancis cathedra et lilor. Îl et campana solid. XVI

Item pro] privilegio duc. I.

[Item pro] una carta, cera et serico solid. XIII.

[Item pro tu] bis et pifans duc. I et 1/2.

He sunt expense taxate per statutum studii paduani tam în examine quam în conventu ibidem faciendis.

APPENDICE II

Cheltuieli pentru *mobilarea* colegiului *juriştilor din Padova în 1454* (*pl. 11*).

(Arhivele Universităţii din Padova.

Stătuţi del collegio dei legişti, 1382)

În Christi nomine.

Racio expense facte per me Franciscum de Alvarotis priorem almi collegii doctorum utriusque iuris padue pro banchis VI altis de novo factis pro sessione doctorum et pro reparacione VI banchorum antiquorum et cathedre magistralis de anno 1454 de mense Julii.

Primo die mercurei X Julii pro lignis °de de teullis emptis în aqua în racione! 2 s. 16 pro quolibet ligno capit... 1.32 s. 8

Item pro lignis octo de remis emptis n aqua în racione's. 4 pro ligno capit 1.9 s. 12. Item pro trabibus sex magnis emptis în aqua în racione 1.1 pro quolibet trabe 1.6 s. O

Item pro conductura a oorta Sancti

Johannis per aquam et pro extrahendo de aqua 1.3

Item pro uno carizio a sancta croce's. 16, et profachinis qui

exoneraverunt bancas de mea careta super qua faci conduci bancas ad ecclesiam 1.1, et pro conductura carete pro aliquibus vicibus

1.1, capit 1.2 s. 16

Item die mercurei ultimo Julii pro 36

cidellis cum suiş cavillis et profactura earum în racione's. 2 pro quolibet cidella cum sua cavilla capit 1.3 s. 12

Item pro ligno de nogaria pro cidelis53

et pro disgrossando cidellas et pro ligno cavillarum 1.3 s. 12 capit 1.7 s. 4

Item pro medio linteamine veteri ad incollandum fixuras cathedre magistralis 1.2

Item pro tribus magistris qui labora-verunt diebus 10 pro 1.1 pro quolibet in die et ulterius faci sibi expensas… 1.30

Item pro clavis 1400 adn (?) în racionеs's. 9 procento capit 1.5 s. 9 et pro clavis 500 a mezano în racione's. 18 procento 1.4 s. 10 în's 1.9 s. 10

Item pro pictura cathedre pro duobus diebus quibus laboraverunt duo piţtores et pro incollatura telle super fixuris cathedre et pro coloribus duc. 1 capit 1.6

Summa… 1.109 s. 5

De qua summa et expensa 1.109 s. 5 secundum stătuta et consuetudines observatas mediatas tangit collegio [n] ostro iuristarum et alterius medietatis unus quartus tangit collegio artistarum et medico-rum, alius quartus collegio theologorum qua teologi (sic) non utuntur, et sic extractis 1.6 pro pictura catedre tangit collegio theologorum 1.25 s. 16 et collegio mediocrum pro suo quarto 1.27 s. 5 d. 8, et legistis pro medietate 1.56 s. 4.

Infra scripta est expensa facta per me Pranciscum de Alvarotis priorem antedictum almi collegii Padue pro banchis XV pro sessione şcolarium sumptibus propriis quas dono predicto collegio.

Primo pro praguis XVI grossis a torculo emptis ab apoteca în racione's. 22

pro quolibet capit 1.17 s. 12

Item pro tavolis squadratis VII et pia guis V acceptis ab apoteca M. Felipi pro's. 12 pro qualibet pro gantellis banchamm 1.7 s. 4

Item pro clavis 300 a mezano pro's. 18

procento et pro clavis 500 aden? (?)

pro's. 9 procento capit 1.4 s. 19

Item pro manufactura trium magistrorum duobus diebus 1.6
Item pro duobus scrinis 1. O s. 10
Summa… 1.36 s. 5

Expensa facta pro bancha, alta tabula tripedibus altis et scabello sub pedibus pro sessione doctorandorum et promotorum quam similiter dono predicto collegio ego Franciscus de Alvarotis supradictus.

Primo pro praguis duobus grossis a torculo acceptis ab apoteca pro's. 24
pro quolibet 1.2 s. 8
Item pro galtellis praguum 1. Item pro tabula praguum 1 1.1
Item pro praguis tribus pro scabello sub pedibus 1.1 s. 10
Item pro una ascia pro pedibus tripedium 1. O s. 12
Item pro clavis aden? (?) et amezano et duplonis 1. O s. 10
Item pro ligno tripedium et manu factura predictorum 1.2
Summa… 1.8

Supradicta expensa bancarum et cetera capit. 1.44 quam dono collegio.

NOTE

1. Acest obicei, foarte vechi, reprezenta o cheltuială considerabilă. Regii englezi, în secolul al XIII-lea, trimiteau unora din tinerii doctori, pentru acest banchet, daruri în vânat sau vin. Iată, de pildă, o scrisoare a lui Henric al III-lea, din 1256: *Man-datum est custodi foreste regis de Wiechewode quod în cădem foresta faciat habere Henrico de Wengh, juniori, sudenti Oxonie, lâllor damos contra festurn magiştri Henrici de Sandwic, qui în proximo inci-piet in theologia apud Oxoniam… de dono nostro* (*Calendar of Close Rolls, Henry UI*, 1254 – 1256, p. 308). Era vorba, mai curând decât de un semn de omagiu, de o adevărată subvenţie care trebuie situată în cadrul politicii de mecenat universitar dusă de persoanele foarte importante sau de corpurile oficiale. Pe lângă banchet, unii ţineau să-şi arate dărnicia oferind şi petreceri, de pildă, turniruri, baluri etc. În Spania, unele universităţi mergeau până a cere noilor profesori o cursă de tauri (cf. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. Powicke-Emden, 1936, I, p. 230). De ce ar putea fi legate aceste obiceiuri? Ne putem gândi la obligaţiile somptuare ale magistraturilor greceşti şi romane – şi, fără să existe vreo filiaţie istorică, se poate măsura, din Antichitate până în Evul Mediu, ascensiunea socială a „profesorilor". În mai mare măsură

se impune apropierea de „potaciones", de beţiile primelor ghilde, ale primelor corporaţii. Chiar fără imitare conştientă, se află aici ritul esenţial, comuniunea prin care un corp social capătă conştiinţa solidarităţii sale profunde.

— Despre legăturile dintre *potus* şi „dar", ca manifestare rituală în grupurile germanice, cf. remarcile lui M. Mauss în articolul „Gift, Gift", *Melanges Adler*, 1924, p. 246. În orice caz, un studiu sociologico-istoric al „stării universitare" va trebui să ţină seamă de aceste date antropologice.

Trecerea de la obligaţia morală la cea statutară, privitoare la aceste daruri, s-a făcut, de bună seamă, chiar din primul moment al reglementării universitare. La Oxford, de exemplu, între 1250 şi 1260, putem vedea un nou profesor destul de bogat pentru a lua asupra sa cheltuielile unor colegi mai puţin înstăriţi: Omnibus *autem* istis *etiam quibusdam artistis în omnibus tam în robis quam aliis honorifice predictus magister R. exibuit necessaria* (N. R. Ker şi W.A. Pantin, Letters of a *Scottish* student at

Paris and Oxford c. 1250, în *Formulăries which bear on the history of Oxford*, vol. II, 1940). La o dată anterioară anului 1350, cheltuielile sunt fixate la echivalentul a ceea ce pentru debutant era *communa*

(*Stătuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, ed. Strickland Gibson, 1931, p. 58). La Paris, în ciuda inter dicţiei din 1213, reînnoită în 1215 şi 1231, de a cere:

pecuniara... *nee* aliquam *aliam* rem *loco pecunie aliquo modo pro licenţia danda* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Deniile et Chatelain, I, 1889, p. 75, 79, 136), statutele artiştilor naţiunii engleze din

1252 menţionează că „examinatores" trebuie, mai întâi, să le ceară candidaţilor să plătească: *pecuniara ad opus Universitatis et nacionis* (*ibid*., I, 229).

Descrierea acestui manuscris se află în tomul ce cuprinde catalogul pregătit de Domnul abate J. Ruyschaert, Scriptor la Biblioteca Vaticană, care ne-a semnalat acest text şi pe care-l rugăm să primească viile noastre mulţumiri. Titlul este: Prostiocimi *de*

Comitibus Patavini *et* Bartholomaci *de Zabarellis* lectura în *libri* II *decretalium* titulos *XX-XXX*-Aceste cursuri se găsesc în ffos 9 – 41 v°, 42 v°

428 vo, primul dintre ele, şi, în ffos 418 v°-442, cel de al doilea, Ffos 1 – 8 conţin tabla de materii şi diverse texte printre care şi al nostru în fo' 7. Autorul manuscrisului şi data redactării sunt menţionate, se va vedea, în fi° 447.

O descriere pentru Bologna – dar lucrurile se petreceau la fel şi la Padova – se găseşte în Rashdall, op. cit., I, pp. 224 – 228.

Descrierea acestei ceremonii se găseşte în acte autentice întocmite la Bologna în secolul al XIV-lea şi publicate în tomul IV din *Chartularium Studii*

Bononiensis, ed. L. Fraţi, 1919, mai ales p. 81.

Studiul acestor fonduri, al folosirii lor – fon durile provenind din taxe, amenzi, donaţii –, al rolului pe care l-au putut avea ca organisme de asistenţă sau credit pentru profesori şi studenţi trebuie făcut de acum încolo. Un astfel de studiu ar fi esenţial pentru cunoaşterea mediului universitar medieval. Elemente pentru documentare există cel puţin la Oxford şi Cambridge (cf. Rashdall, op. cit., pp.

35 – 36, vol. III; Strickland Gibson, op. cit., *passim*, vezi index's. v° *Chests*; E.F. Jacob, „English university clerks in the later Middle Ages: the problem of maintenance", în *Bulletin of the* John *Rylands hibrary*, vol. XXIX, n° 2, februarie 1946, pp. 21 – 24).

Textul nostru face aluzie la cheltuielile de întreţinere a băncilor pentru asistenţă (*pro bancalibus*, *pro bancis*), a catedrei care, simbolic, intra în poşe sta noului doctor (pro *cathedra*), a clopotului din care se suna (*pro campana*), a biroului destinat no tarului (*pro disco*), cheltuieli pentru hârtia diplomei pe care o primea debutantul, pentru ceara şi mătasea peceţii pusă pe ea (*pro carta*, *cera et serico*), în sfârşit, pentru muzicanţii care, în timpul ceremoniei, cântau din trâmbiţe şi din fluiere [*pro tubis et pifans*].

Episcopul, care acorda licenţia *docendi*, supraveghea cu stricteţe Universitatea (cf. Rashdall, *op*.

cât., II, p. 15). Vicarul şi cancelarul primesc bani în momentul examenului. Însă autorităţile ecleziastice nu sunt menţionate când este vorba de *conventus*, care este o ceremonie caracteristic corporativă.

Notarii şi pedelii citaţi în textul nostru erau persoane importante în această lume universitară cu care împărţeau beneficiile. La Paris, în 1259, profesorii se plâng că sumele ce le sunt date acestora provoacă deficite bugetului universitar (*Chart. Univ. Par*., ed. Deniile et Chatelain, I, pp. 376 – 377).

10. Cf. Gaines Post, „Masters' Salaries and Student-Fees în Mediaeval Universities", *Speculum*, VII (1932).

PP. 181 – 198. Acest interesant articol ar trebui completat, lărgit, aprofundat. Indicăm mai jos unele din direcţiile în care ar trebui să meargă cercetarea.

Îl cf., de exemplu, Cicero, *De Officiis*, I, 42. Interesante remarcile lui L. Grasberger, *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*, 1875, II, pp. 176 – 180, şi H.I. Marrou, *Histoire de l'education dans l'Antiquité*, ed. a 2-a, 1950, p. 362.

Când sfântul Augustin îşi părăseşte meseria, spune: Renunţiavi… ut *scholasticis* suiş *Mediolanenses venditorem verborum alium providerent* (*Confessions*, IX, v, 13). Este cunoscută fraza sfântului

Bernard: *Et sunt item qui scire volunt ut scienţiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus*; et *turpis* quaestus *est* (*Sermo 36 în Canticum*, n. 3). Însă sfântul Augustin se referă la vorbăria pagina iar sfântul Bernard nu aprobă nici condiţiile materiale nici metodele intelectuale ale învăţământului urban, cum o dovedeşte atitudinea lui faţă de

Abélard. Honorius Augustodunensis, preocupat totuşi de problemele muncii, scrie şi el: *Talis igitur quaerendus est, qui cloceat: qui neque causa laudis, nec spe temporalis eviolumenti, şed solo amore sapientie cloceat* (Migne, *PL*, CLXXVII, 99).

G. Post, op. cit., nu a utilizat în mod sistematic textele canonice şi penitenţiale care explică dezbaterea în jurul noilor condiţii ale învăţământului, începând din secolul al XIII-lea, şi al soluţiilor adotate. Aproape toate summele de confesori din secolele

XIII şi XIV îşi pun întrebarea: Utrum *magister* possit collectam *imponere* vei *exigere*? Cele două obiecţii sunt că este vorba de o datorie de stat şi de un bun spiritual, de aici riscul de simonie: *symoniam committeret quia* venderet *obsequim* spirituale *quod ex officio suo tenetur facere* (*Summa Pisanella*, ms.

Padova Bibi. Univ. 608, s° ov *magister*): acelaşi text într-o *Summa* anonimă (*Cod. Vat. Ottob. lat.* 758 c. v°

magister: este vorba de formularea devenită clasică a lui Henric de Susa (*Hoştiensis*). Chiar de la sfârşitul secolului al XIII-lea, problema nu se mai pune de fapt decât în legătură cu scutirile, aşa cum o dovedeşte preţiosul *Confessionale* al lui Johann de

Freiburg, unde întrebarea devine: *şi exegit collectam seu salarium ab hiis a quibus non debuit ut a* pauperibus et *ceteris prohibitis*. Altfel, salariul a fost admis ca plată nu a ştiinţei ci a muncii profesorilor:

potest accipere *collectam* pro *laboribus* suiş (*Ottob. lat.* 758). Este soluţia pe care o indicaseră sfântul

Toma d'Aquino şi Raymond de Pennafort pentru avocaţi şi medici. Aici se atinge un fapt esenţial:

recunoaşterea profesiunii liberale, a muncitorului în telectual. Profesorii s-au referit întruna la aceasta;

de pildă, doctorii noştri din Padova, în 1382: Irracionabile credimus *laborantem* sui *laboris honorificenţiam non habere*. *Ideo statuimus quod doctor qui şcolari prezentat-o de mandat-o prioris sermonem pro collegio fecerit responsalem libras* tres *confectionum et fialas quatuor vini aut unum ducaturn* o *şcolare pro sui laboris honore percipiat* (*Statuii del Collegio* dei *Legişti*, ed. Gloria, Aţii *del R. Istituto Veneto*, s. VI, VII-I, p. 393).

Profesorii înşişi, deşi pretindeau salariu de muncitori, revendicau omagiul cuvenit prestigiului.

Un manuscris, citat de Haskins, *Studies în mediaeval*

Culture, p. să spune: Nec *magiştri* ad *utilitatem audiunt*, *legunt*, *nec disputant*, *şed ut vocentur Rabbi*.

Interesante remarcile lui Huizinga, Le *Declin du*

Moyen Âge, Payot, p. 77, despre „tendinţa de a asocia titlului de doctor aceleaşi drepturi ca titlului de cavaler". Un studiu semantic al cuvântului magister (la un pol, cel ce conduce lucrul, maistrul, *magister officinae*, şeful atelierului, la celălalt, demnitarul în ierarhia socială, „şeful" cu puteri misterioase) ar putea arăta în ce fel „starea" universitară este prinsă, contradictoriu, între două scări de valori sociale, una veche, „feudală", alta „modernă".

Cf. p. 149, n. 13.

Cea dintâi iniţiativă laică importantă în domeniul învăţământului universitar este fondarea Universităţii din Neapole de către Frederic al II-lea, în

1224 (cf. Haskins, *Studies in the history of mediaeval*

Science, ed. a 2-a, p. 250).

Un studiu despre originea socială a studenţilor, despre înzestrarea intelectuală a universitarilor, despre eforturile (cu ce

reuşită?) ale unora (câţi?) de a scăpa de starea ecleziastică pentru a îmbrăţişa cariere laice mai bine plătite, ar permite, cel puţin într-un domeniu, precizarea opiniilor, cam teoretice, ale lui G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laique* au declin *du Moyen Âge*, I, Saint-Paul-Trois-Chiteaux, [1934].

Şi în această privinţă aproape totul rămâne de făcut. Despre originalitatea coexistenţei, la Oxford, în secolul al XIII-lea, a unei comunităţi de „producători" (burghezii) şi a unei comunităţi de „consumatori" (universitarii), de importanţă numerică aproape egală, cf. remarcile lui A.B. Emden, *An Oxford Hall în Mediaeval Times*, pp. 7 – 8, şi H.E. Salter, *Munimenta Civitatis Oxonic*, pp. XV-XVI.

Iată textul editat de A. Gloria, *Stătuţi del Comune di Padova dai secolo XII all'anno* 1285, şi de

Deniile, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, I, p. 805: *Tractatores studii possint constituere salariwn doctoribus legum usque ad summam* tricentarum librarum *et* non *ultra*, magistris *decretorum st decretalium librarum ducentarum et non ultra*. *Et* dicţi tractatores *possint* providere *de* utilitate *comnuni super dictis salariis*.

Din păcate, nu am putut consulta: G. Luzzatto.

„Îl costo della vita a Venezia nel Trecento", în

Atenco Veneto, 1934.

A. Gloria, *Atti del reale Istituto Veneto*, s. VI.

vii, p. i.

Îi rugăm pe rectorul Universităţii, pe adjunctul său şi pe arhivist, care ne-au înlesnit cu bunăvoinţă munca, să vadă aici expresia mulţumirilor noastre.

Gloria, loc. cit., p. 395.

Stătuţi del *collegio* dei *legişti* 1382, Arhivele

Universităţii din Padova, va fi citată abreviat *Statuti*, f° 31 v°: Quoniarn *multoeiens* evenit *quod în* examinibus privatis *pauci* doctores *ultra doctores numerarios intervenerunt, ui examina plurium* doctoruvi concursu *venerentur* statuimus *et ordinamus* quod collectio *que* fieri *consuevit* în *examine completo convertatur ad pecunias inter supernumerarios* presentes *qui tamen non fuerint* promotores equaliter *dividendas*, iuribus *tamen* familie *reverendisimi domini episcopi rezervatis*.

Statuii, f° 29.

25. Un studiu social al Facultăţii de Arte în secolul al XIII-lea ar

ajuta de bună seamă foarte mult înţelegerea luptelor doctrinale din această epocă (cf., de exemplu, o parte din opera poetică a lui Rutebeuf). Regretăm că nu am cunoscut lucrările publicate recent de A.L. Gabriel.

29. În perioada precedentă, profesorii au fost pe semne mai generoşi, deoarece textul respinge *numa* liberalitas collegarum *nostrorum*. Se mai invocă şi dorinţa de a evita şiretlicurile celor ce se prefăceau că sunt săraci: *importunitas şcolarium falşo paupertatem allegantium*.

30. Publicat de Gloria, loc. cit., p. 361.

20. Textul se referă la orice *doctor canonici vei civilis paduanus originalus civis ac padue doctoratul qui doctoris de collegio nostro sit vei fuerit filius sive nepos ex filio etiam. non doctore vei sit prone-pos vei ulterior descendens per Uneam masculinam* (*Stătuţi*, f° 15 v°).

30. *Lege civili sancitum esse coqnoscentes ut juris doctorum fiii vre ceteri**; *în honoribus experiţia juris consequendis honorentur, ordinamus ut natus doctoris noştri collegii ex legittimo matrimonio sive genitore diem functo sive în humonis agente etiam şi desierit esse de vostro collegio liberaliter în examine privato et vublico per doctores noştri collegii promoveatvr. ha quod nec a suiş promotoribus nec ab aliquo doctore collegii possit occasione dictorum examinum vei alterius corum compfili ad solvendum stipevdium ad avod ex hujusmodi causa secundum formam nostrorum statutorum, promovendinoscuntur obligaţi. Et ne contingat aHquos ex doctoribus în talibus examinibus deesse volumus ut contra cos qui cessante justo impedimento de fuerint procedatur secundum formam alterius stătuţi quod incipit…* (*Statuti*, ffos 18 v°-19 r°).

Quum omnis labor optat premium (şi nu *salarium*, cum cereau profesorii din epocile precedente)

et prima caritas incipit a se ipso et ne numa liberalitas in vitium prodigalitatis *a* jure *reprobatum convertatur statuimus et statuendo decernimus, addimus et declaramus quod statuturn situm sub rubrica quod filii doctorum noştri collegii în examine privato et publico gratis provioveantur* quod *incipit „priore* domino Petro *de Zachis"* intelligatur *et* locum *habeat în filiis dumtaxat doctorum noştri* collegii *qui ţuerint aut sunt cives origine propria aut paterna aut* saltem origine *propria* vei *paterna* civitatis *Padue vei districtus. Hec tamen declaraţio non intelligatur nec habeat locum în domino Hendrico de Alano qui per*

collegiwn nostru m habitus est et omnino lui beţur pro originali cive… (*Stătuţi*, f° 20 v°).

Cum orte *sunt alique* dubilationes *super certis* emolumentis *ex hoc* socratissimo *collegio* percipiendis ut *omnes* tollantur *dubletates* et *scandala per consequens evidentur et ut omnis* dilectio *et caritas* fraternalis inter *collegas* remaneat *semper ferventissima statuimus quos nullus doctor forensis legens in hoc felicit studio qui de cetero intrabit hoc venerandum collegium possit habere emolumentum ducaţi* qui datur *duodecim* numerariis *vei supernumerariis* aliquo numerariorum *deficiente*, non *ostante aliquo statuto vei consuetudine în contrarium loquente* (*Statuti*, f° 28).

C. Zonta şi G. Brotto, Acta *graduum academicorum gymnasii Patavini*, 612. Aceste detalii bio grafice le luăm din F. Marfetta, *Archivio Storico per la Sicilia*, 1936 – 1937, p. 178.

M. Catalano-Tirrito, „L'istruzione pubblica în Sicilia nel Rinascimento", în *Archivio storico per la Sicilia orientale*, t. VIII, p. 430, n° 66.

Pirro, *Sicilia Sacra*, t. I, p. 632.

Catalano, *Storia dell'università di Catania*, p. 33.

Cf. V. Casagrandi, „Scuole superiori private di jus civile în Sicilia avanti la fondazione dello Studium generale di Catania", în *Rassegna Universita ra Catanese*, Catania, 1903, vol. V, fasc. I-II, pp. 46 – 53; L. Genuardi", I gurişti siciliani dei secoli XIV e XV anteriormenti all'apertura dello studio di Catania", în *Studi* storici *e* guridici *dedicaţi ed* offerti a *Federico Ciccaglione*, 1909; M. Catalano. „L'Istruzione pubblica…", p. 418.

Pentru Bologna, v. Sabbadini, op. cit., p. 8.

Pentru Padova, v. N. Hodolico, „Siciliani nello studioi Bologna nel medio evo", în *Archivio storico Siciliano*, XX (1895). Şi F. Marletta, op. cit., p. 150.39 – Cf. Rashdall, op. cit., 11, pp. 19 – 20.

11 – c. 39

36. Despre aceste burse, cf. M. Catalano, op. cit., pp. 427 – 437, unde se află o listă de 113 bursieri şi cilieni între 1328 şi 1529.

37. După obţinerea doctoratului, i se cerea, în general, fie să intre în slujba patriei pentru a-i apăra drepturile şi privilegiile, fie să exercite o funcţie publică. Cf. M. Catalano, op. cit., p. 428.

38. Cu toate că, potrivit bullei oficiale, noua universitate este

organizată *ad instar Studii Bononienşiş*, F. Marletta notează, op. cit., p. 151, „Io studio catanese infatti, noi primi anni della la sua asistenza, bien pu6 considerarsi una sezione staccata din quello padovano".

39. Se află la începutul manuscrisului nostru de la

Arhivele Universităţii din Padova şi a fost publicată de Gloria, op. cit., p. 358, n. 1.

Sacratissimis constitucionibus *cannonicis* ac legălibus cautum *esse* cognoscentes *ut* variato *cursu monede candido ejus quod est debitum non propter* ea varietur *decernimus* ut *solidi* trigintaduo *qui* quondam *stătuţi fuerunt et sic* hactenus *persoluti* pro singulo *duodecim* doctorum *antiquorum noştri collegii qui publica conv*entul *sive în canonibus sive*

În legibus *adessent* intelligantur *esse* et *sunt prout* etiam tempore *prime* constitucionis *fuere medietas unius ducaţi aurei ad cursum ducatorum venetoruvi boni auri et juşti ponderis şic quoque deinceps tantum monede que ducaţi medi* «*tatem constituat* secundum cursum *quv tempore* solucionis *esse reperietur tine ulla detrac*tione *persolvatur* (*Stătuţi*, f° 16 v°).

Această evoluţie universitară poate fi încadrată în curentul economic şi social al Europei occidentale din secolul al XIV-lea. Faţă de creşterea pre ţurilor: de o parte, fixitate, blocarea salariilor, autorităţi administrative şi patroni care nu admit nicio legătură între costul vieţii şi remuneraţiile care duc la „stabilirea unei scări mobile (cf. G. Espinas, La *vie* urbaine *de* Couai *au Moyen Âge*, t.

II, pp. 947 sqq; G. Des Marez, VOrganisation *du travail* a Bruxelles *au XV-e siècle*, pp. 252 sqq; H.

Van Werveke. În *Annales de la Société d'emulation de Bruges*, 1931, t. LXXIII, pp. 1-15; H. Laurent, în *Annales d'histoire économique et sociale*, 1933, t.

V, p. 159).

— De altă parte, eforturi – adesea reu site – din partea beneficiarilor de rente, dări, chi râi, de a adapta valoarea acestora la costul vieţii, fie prin evaluări în natură, fie prin traducerea în mo nedă reală a plăţilor evaluate în monedă de cont

(cf. H. Van Werveke, care surprinde această ten dinţă în Flandra, mai ales începând din 1389 – 1390.

şi H. Laurent, loc. cit.). Vedem deci că universitarii re alătură grupurilor sociale care trăiesc din venituri de ordin feudal sau

seniorial – sau capitalist.

Evoluţie ce ar trebui urmărită, dincolo de economic şi social, în domeniul intelectual şi ideologic. Umanistul Rejnaşterii se naşte într-un mediu cu totul deosebit de cel al universitarului medieval.

— Cf. C. Cipolla, *Studi di storia della moneda*, I;

l movimenti dei cambi în Italia dai secolo XIII al

XV (Publicaţiile Universităţii din Pavia, XXX, 1948).

Autorul este mai ales convins că poate demonstra că 1395 a marcat începutul unei faze de criză mo netară.

— Cf. Perini, *Manete dl Verona* (pp. 29 – 30), care susţine ca părăsirea de către Padova a sistemului monetar veronez coincide cu cucerirea veneţiană. În anumite sectoare cel puţin, schimbarea este an terioară.

— Cf. Rashdall, op. cit., II, p. 21.

49. Au fost publicate de Gloria, op. cit., pp. 397

şi 399.

5 S. *Sfatuti*, *i*° 32.

Cf. preţioasele indicaţii adunate de F. Fessati.

„Lavori e lavoratori a Milano nel 1438", în *Arefrivio* storico *lombardo*, s. VI, a. LV, fasc. III-IV, 1928, pp. 225 – 258, 498 – 525.

Nu am putut găsi termenul care desemnează un fel de cui, iar aceasta ne-a împiedicat să citim un cuvânt din manuscrisul cercetat: adn, aden? (?).

Pro cidelis şic; între rânduri.

MESERIE ŞI PROFESIUNE POTRIVIT MANUALELOR DE CONFESORI DIN EVUL MEDIU

Chiar dacă se acordă o importanţă deosebită atitudinilor mentale legate de meserii şi de profesiuni, studierea unor realităţi atât de concrete cum sunt acestea, pornind de la manualele de confesori, cere o justificare, sau, cel puţin, o explicaţie.

Cum se poate ca autorii acestor manuale, clerici, exteriori, dacă nu străini acestei lumi a vieţii active, să fie totuşi martori vrednici de luat în seamă?

Întrebarea trimite de fapt la o problemă capitală pentru Occidentul medieval. Aproape toate operele prin care s-a exprimat acesta sunt, direct sau indirect, opere religioase. În lumea noastră, în care, mai mult sau mai puţin la toate nivelurile, se face distincţia între domeniul religios şi domeniul laic, chestiunea care se pune este aceea

a valorii ce poate fi atribuită unor mărturii care, la prima vedere, par să deformeze realităţile examinate.

Trebuie aşadar situată numaidecât valoarea documentului religios medieval.

Să amintim, mai întâi, că, aproape în tot cursul Evului Mediu occidental, instrucţia este privilegiul clericilor. Echivalenţa *clericus* = *litteratus*, *laicus* = *illiteralus* este semnificativă. Fără îndoială, *litteratus* înseamnă: cel care cunoaşte (mai mult sau mai puţin) latina.

Însă, multă vreme, în Evul Mediu, latina este vehiculul esenţial al culturii1. Nu negăm importanţa unei anumite culturi laice, la începuturile ei, şi nu vrem să menţinem privilegiul oarecum desuet al documentului scris – mai ales documentul literar – care dă înapoi, pe bună dreptate, în faţa mărturiilor nescrise – arheologice, folclorice etc. – ce dezvăluie o cultură mai întinsă, mai profundă decât cea a lumii formată de litterati2. Dar, pentru cei mai mulţi, chiar şi laici, în Evul Mediu, expresia gândirii sau a sentimentului era dotată cu sens de către religie şi menită unor scopuri religioase. Mai mult încă, toate instrumentele mentale – vocabular, cadre de gândire, norme estetice şi morale – erau de natură religioasă, iar progresul în această privinţă – dar aici intervine o altă problemă – va fi laicizarea acestor instrumente alo culturii.

Rămâne de aflat în ce măsură, fiind vorba de realităţi materiale – care intră în mare parte în procesul de conştientizare a meseriei, proces ce se produce pornind de la unealtă, de la activitatea ce implică munca, de la viaţa cotidiană –, această dominare religioasă medievală a putut fi un obstacol sau un intermediar de valoare între *homo faber* şi noi, între realitatea concretă şi istorie.

După părerea mea, literatura, nu numai cea clericală, dar chiar şi cea religioasă – iar manualele de confesor îi aparţin în primul rând – poate fi o sursă de prim ordin pentru istoricul mentalităţilor legate de activităţile materiale.

Mai întâi, istoricul are posibilitatea să descopere, în spatele traducerilor religioase, substratul material. Fără îndoială, plugul, moara, teascul, pentru a nu lua decât câteva obiecte din echipamentul tehnic şi economic de bază, apar în literatura sau iconografia medievală cu titlul de simboluri 3. Dar, chiar de la acest nivel al inventarului descriptiv, detaliile, conţinutul material al operelor religioase, sunt de o mare bogăţie documentară. Se ştie că hagiografia

Evului Mediu timpuriu a constituit o mină de informaţii despre viaţa materială începuturile extragerii cărbunelui în Dauphine, transportarea sării pe Mosella, de la Metz la Trèves, în secolul al VII-lea, apariţia rindelei sau a roabei pe capitelul unei miniaturi etc. 4. În Evul Mediu, progresul tehnic este simţit ca un miracol, ca o dominare a naturii care nu poate avea altă origine decât graţia divină5. Însă în acest context, detaliul material este fapt de mentalitate, el angajează mai mult decât descriptivul sau anecdoticul.

La acest nivel, folosirea surselor religioase scrise pentru istoria tehnicilor şi a mentalităţii tehniciste presupune o analiză în profunzime a temelor religioase şi punerea lor în legătură cu conjunctura istorică globală. Evoluţia temei vieţii active şi a vieţii contemplative – Marta şi Maria, Raşela şi Lia – se explică, începând cu secolul al XI-lea, prin avântul activităţilor artizanale şi comerciale din Occident; reprezentările de oraşe pe peceţi, vitralii, miniaturi, fresce, sunt legate de dezvoltarea faptului urban, însă cu schimbările aduse de istorie: Urbs nu mai este Roma, model al obsesiei urbane antice, ci Ierusalim – nu numai Ierusalimul terestru real încărcat de tot prestigiul Ierusalimului celest pe care-l semnifică, ci simbol concret al tuturor oraşelor, al oraşului…

Dincolo de aceste raporturi, totuşi exterioare, între universul religios şi lumea materială, trebuie să ne amintim că, în Evul Mediu, orice conştientizare se face prin şi de către religie – la nivelul spiritualităţii. O mentalitate medievală aproape că s-ar putea defini prin imposibilitatea de a se exprima în afara referinţelor religioase – şi aceasta, aşa cum admirabil a arătat-o Lucien Febvre, până în miezul religios al secolului al XVI-lea. Când o corporaţie de meseriaşi cere să fie reprezentată, prilej de a-şi exhiba uneltele activităţii profesionale „c-a face din acestea atributele unui sfânt, le integrează unei legende hagiografice, în mod cu totul firesc, deoarece conştientizarea oamenilor din corporaţie se operează printr-o mediaţie religioasă. Nu există conştientizare a unei situaţii, individuale sau colective, inclusiv a unei situaţii profesionale, decât prin participare, iar în Evul Mediu, această participare nu poate fi decât participare la un univers religios, mai precis, la un univers propus sau impus de biserică. Dar universul Bisericii nu exclude oare meseria?

Să notăm mai întâi că, în Occidentul medieval, cel puţin înainte de secolul al XIV-lea, ori de câte ori a existat o mişcare împotriva

Bisericii şi împotriva universului ei mental şi spiritual, aceste revolte au căpătat aproape întotdeauna un aspect oarecum hiperreligios, adică o formă de religiozitate mistică, unul din principalele ei aspecte fiind excluderea oricărei integrări a vieţii materiale – deci şi profesionale – în universul religios. Aproape toate aceste revolte s-au tradus în erezii, iar ereziile au avut, aproape toate, un caracter mani-cheist, dualist. Pentru ele, viaţa materială era situată în universul răului. Munca, aşa cum o făceau şi, prin urmare, o concepeau ereticii, avea ca rezultat slujirea ordinii stabilite sau susţinute de Biserică şi era deci condamnată ca un fel de înrobire faţă de o stare de lucruri execrată, sau chiar ca o complicitate cu aceasta. Nu încape îndoială că ereziile medievale au avut o bază, mai mult chiar, o origine socială, deşi fizionomia şi structura socială a mişcărilor eretice este complexă. Unele grupuri sociale au apucat calea ereziei deoarece erau nemulţumite de situaţia lor economică şi

3 cială: nobili ce râvneau proprietatea ecleziastică, negustori iritaţi că nu deţin în ierarhiar ari

°cială un loc corespunzător puterii lor econo-n-ee, muncitori ai satelor – iobagi rsau salarii – sau ai oraşelor – ţesători sau postărăzvrătiţi împotriva unui sistem pe care

Biserica părea că îl sprijină. La nivelul conştientizării a existat însă o condamnare fără apel a diferitelor forme ale muncii. La Cathari, de exemplu, munca este tolerată pentru credincioşii care continuă să ducă în lume o existenţă întinată de rău, dar este absolut interzisă celor desăvârşiţi. Se poate crede, de altminteri, că această neputinţă a ereziilor medievale, între secolele XI şi XIV, de a defini o spiritualitate şi o etică a muncii a fost una din cauzele determinante ale eşecului lor. Situaţia inversă va fi una din cauzele succesului, în vremurile noastre, a diverselor tipuri de socialism şi, mai înainte de toate, a marxismului °.

În schimb, şi acest lucru legitimează o abordare a conştientizării meseriei şi a profesiunii prin literatura penitenţială ortodoxă din Evul Mediu, Biserica medievală a ştiut să creeze structuri ideologice de receptare pentru nevoile spirituale legate de activitatea profesională a lumii meseriilor.

Pentru aceasta a trebuit, fără îndoială, să evolueze. Este sigur că „încă de la origini, creştinismul oferea o spiritualitate, ba chiar o teologie a muncii7. Bazele se află în Sfânta Scriptură şi, mai întâi, în

textele sfântului Pavel (II, Ţes., III, 10: *cine nu vrea să lucreze nici să nu mănânce*) şi ale sfinţilor Părinţi, mai ales sfinţii Părinţi greci, un sfântul Vasile, sfântul Ioan Chrysostomos în primul rând. Însă, între secolele IV şi XII, acest aspect al creştinismului a rămas în stare latentă, virtuală, ca o posibilitate nerealizată, ba chiar înăbuşită. Starea economică şi socială a Evului Mediu timpuriu sfârşise într-adevăr prin a-şi găsi expresia în faimoasa schemă tripartită a societăţii, resurgenţă a unei concepţii comune tuturor societăţilor indo-europene, aşa cum, printre alţii, a arătat-o Georges Dumezila. *Oratores*, *bellalores*, *laboratores*, această schemă este schema unei ierarhii. Dacă ordinul alcătuit de *omtores* – clericii – a admis, în cele din urmă, alături de el, la un loc de frunte, ordinul format de *bellatores* – seniorii – s-a înţeles cu el să trateze cu dispreţul cel mai adânc ordinul inferior al muncitorilor – *laboratores*. Munca este astfel desconsiderată, compromisă, dată fiind nevrednicia clasei căreia îi este rezervată. Biserica explică starea iobagului, ţapul ispăşitor al societăţii, prin aservirea faţă de păcat şi prin josnicia muncii care-i defineşte condiţia prin acelaşi păcat originar: textul Genezei oferă comentariul dorit. Sub acest aspect, nu trebuie să ne facem iluzii în legătură cu poziţia sfântului Benedict şi a spiritualităţii benedictine despre muncă9. Sub cele două forme sub care Regula benedictină o impune călugărilor – munca manuală şi munca intelectuală, munca este, potrivit ideologiei epocii, o penitenţă. În spiritul benedictin al Evului Mediu timpuriu, spiritualitatea muncii, simplu instrument de penitenţă, şi teologia muncii, consecinţă firească a păcatului originar, nu are, într-un anumit fel, decât o valoare negativă 1 (). Pozitivă nu este nici concepţia concomitentă despre muncă, cea care vede în aceasta un mijloc de a scăpa de trândăvie, cale închisă în faţa ispitelor Necuratului.

Dacă Biserica şi-ar fi menţinut această atitudine, conştientizarea meseriei de către meseriaşi ar fi fost, fără îndoială, cu totul alta. De altfel, într-o oarecare măsură, Biserica a ridicat un adevărat obstacol în calea acestei conştientizări. Ostilitatea Bisericii s-a manifestat, cu deosebire, în două feluri.

Mai întâi, ea a fost îndreptată împotriva corporaţiilor. Ostilitatea Bisericii faţă de corporaţii nu a fost doar ocazională, ea nu s-a arătat doar când corporaţiile au luptat, pentru victoria libertăţilor urbane şi, mai ales, a celor economice, împotriva puterii temporale a episcopilor seniori ai oraşelor. Biserica, adversară a monopolului şi adeptă a lui

justum pretium, de fapt preţul liberei concurenţe pe piaţă il, Se opune profund însuşi scopului corporaţiilor care este acela de a elimina concurenţa de pe piaţa urbană 12. În sfârşit, Biserica este neîncrezătoare faţă de existenţa corporaţiilor ca atare, întrucât ea nu recunoaşte ca legitime decât grupurile care, în ochii ei, ţin de voinţa divină şi de natura umană: diviziunea tripartită considerată de ea ca naturală şi totodată supranaturală, clasificările bazate pe criterii propriu-zis religioase sau ecleziastice – creştini şi necreştini, clerici şi laici. De altfel, ea nu va admite cu adevărat organizarea meseriilor decât în măsura în care aceasta va fi dublată de o organizare religioasă: confreriile. De aici s-a ajuns, pentru conştientizarea meseriaşilor, la o situaţie foarte specială, un fel de dialectică între spirtivil corporativ şi spiritul confratern, de care suntem siliţi să ţinem seama, fără a putea, din păcate, să-l înţelegem atâta vreme cât istoria confreriilor va fi insuficient cunoscută 13.

A doua formă sub care s-a manifestat ostilitatea Bisericii la adresa lumii meseriilor este neîncrederea faţă de un mare număr de activităţi profesionale: este vorba de întregul univers al meseriilor ilicite a căror istorie lămureşte atâtea lucruri. Această dramă a conştiinţei pentru atâţia oameni din Evul Mediu, care se întrebau adesea cu nelinişte – ne gândim firesc la negustori – dacă, făcând o meserie suspectă în ochii bisericii, se îndreptau într-adevăr către osânda veşnică, a jucat, la urma urmei, un rol de prim plan în formarea conştiinţei profesionale. Şi se ştie că presiunea lumii meseriilor a făcut ca, în cele din urmă, Biserica să cedeze, a dat naştere teologiei pozitive a muncii implicite în doctrina creştină, şi a cucerit, după puterea materială, demnitatea spirituală.

Universul religios este, deci, un teren privilegiat pentru cunoaşterea reprezentărilor mentale ale lumii tehnologice şi profesionale în Occidentul medieval, cu condiţia ca istoricul să nu uite prezenţa, sub un triplu aspect, acestei lumi în şinui universului religios: 1. În

stare de *traducere*, 2. În stare de *expresie*, 3. În stare de *presiune*.

Sub cel de-al treilea aspect am vrea, cu ajutorul manualelor de confesori, să examinăm chestiunea următoare: în ce fel a transformat Biserica schema societăţii tripartite din Evul Mediu timpuriu într-o schemă mai suplă, deschisă lumii diversificate a muncii, a meseriilor şi

a profesiunilor, ce reprezentări mentale noi au rezultat de aici?

Manualele de confesori sunt martori buni ai conştientizării profesiunii de către profesionişti deoarece ele reflectă presiunea mediilor profesionale asupra Bisericii şi tot ele au constituit, în schimb, unul din principalele mijloace de formare a conştiinţei profesionale a oamenilor din Evul Mediu, începând cu secolul al XIII-lea.

Într-adevăr, nu numai că doctrina acestor manuale era propusă oamenilor când se spovedeau, dar acţiunea lor era încă şi mai directă şi durabilă asupra celor ce le cumpărau şi le citeau ei înşişi, deoarece, spre deosebire de ce se întâmplă astăzi, aceste manuale nu erau rezervate confesorilor, ele puteau fi date şi penitenţilor. Este semnificativ faptul că primele manuale de confesori traduse în limba vulgară „ad usum laicorum" au fost tocmai acelea care acordau cazurilor de conştiinţă ale meseriaşilor cel mai mare loc – de pildă, *Summa* lui Johann de Freiburg, tradusă, încă de la sfârşitul secolului al XIII-lea, în germană, de către dominicanul Berthold Hiinlen. Aceste manuale erau, evident, cumpărate mai ales de negustori, căci ei aveau şi banii necesari şi instrucţia cuvenită Pentru a le plăti şi citi, ei fiind totodată cei ce prezentau cazurile de conştiinţă cele mai spinoase în legătură cu activităţile lor profesionale 15. Tiparul, începând cu sfârşitul secolului al XV-lea, va extinde încă şi mai mult, Pentru o vreme, influenţa celor mai importante dintre aceste manuale.

În privinţa mărturiilor aduse de manualele de confesori ca reflectare a presiunii ideologice a mediilor profesionale se cade, mai înainte de toate, să facem câteva precizări.

Trebuie să ne întoarcem în secolul al XIII-lea pentru a înţelege conştientizarea meseriei şi a profesiunii ce avea să ducă la apariţia manualelor de confesori. Atunci se desemnează o triplă evoluţie, hotărâtoare în această privinţă: 1. subiectivizarea vieţii spirituale sesizabilă mai ales în evoluţia spovedaniei, 2. dezvoltarea unei spiritualităţi şi a unei teologii a muncii, 3. transformarea schemei tripartite a societăţii, sub influenţa crescândă a diviziunii muncii, în scheme mai complexe, adaptate diferenţierii crescânde a structurilor economice şi sociale.

I. Lumea barbarizată asupra căreia acţionează şi în care este cuprinsă Biserica din Evul Mediu timpuriu este o lume extravertită, orientată către sarcini exterioare, către prăzi şi scopuri materiale: cuceriri, hrană, putere, mântuirea în lumea de dincolo. Este o lume, ca

să spunem aşa, primitivă, ce se defineşte prin atitudini, comportări, gesturi. Oamenii nu pot i-i judecaţi decât după fapte, nu după sentimente. Acest lucru se observă în legile barbare şi în toate codurile din Evul Mediu timpuriu. Cunoscutul *Wehrgeld*, de exemplu, îi are în vedere, alături de acte, pe actori, dar ţinând seama de situaţia lor obiectivă – potrivit unei clasificări de altfel foarte rudimentare: liberi şi ne-liberi, membri ai cutărei sau cutărei comunităţi naţionale – nu de intenţiile pe care le au. Acelaşi lucru îl face şi Biserica, pentru care gesturile corporale constituie singura cale către suflete. Codurile ei sunt manualele de confesori, tarife de pedepse spirituale, care ţin seama mai mult de păcat decât de păcătos Cel mult, dacă distinge, şi ea, două clase de păcătoşi, clericii şi laicii, sancţiunea fiind mai aspră pentru cleric decât pentru laic. Cât despre greşeli, ele provin nu de la păcătos ci de la un viciu, exterior păcătosului, căruia acesta îi cade pradă, care se strecoară în el ca o fiinţă străină, o materializare a Diavolului. Aceste vicii – şi tot Evul Mediu timpuriu concepe viaţa spirituală ca o luptă după modelul Psihomahiei lui Prudentiu – sunt, potrivit codificării celei mai răspândite, păcatele capitale 1S. Dacă ne lăsăm ispitiţi de aceşti duşmani – trufia, lăcomia, zgârcenia, desfrâul, lenea, pizma, deşertăciunea – trebuie să plătim, şi manualele de confesori dau aproape automat tariful pedepsei. Nu este de mirare, în această lume supusă forţelor exterioare, bune sau rele, că judecata poate îi încredinţată hazardului căruia i se supune providenţa: este judecata lui Dumnezeu, ordalia 1!). În această lume, nu este loc pentru indivizi, cu excepţia fiinţelor cu adevărat extraordinare: sfinţi sau eroi, extraordinari, primii, printre *oratores*, ceilalţi, printre *bellatores*. Evul Mediu timpuriu occidental n-a cunoscut, de fapt, decât două genuri literare: hagiografia şi cântecul de gesta. Ceilalţi indivizi nu au existat decât prin participare la fiinţa eroului sau la cea a sfântului: biograful care îl laudă, jonglerul care îl cânta, fierarul care îi făureşte spada, orâevrierul care îi şlefuieşte semnele exterioare ale bogăţiei şi puterii. Masa anonimă nu obţine o părticică de individualitate, într-o vreme când numele de familie nici nu există, decât din prenumele sfântului patron care conferă celui ce îl poartă ceva din fiinţa părintelui spiritual. În secolul al XII-lea, schimbarea este considerabilă. Istoria evoluţiei confesiunii şi a penitenţei a fost făcută2I). Rolul jucat în această evoluţie de câteva mari spirite, sfântul An-selme, Abélard, este cunoscut. Însă ei n-au făcut decât să exprime sau să perfecţioneze o

mişcare generală. Dreptul roman, la rândul lui, şi în mod deosebit prin influenţa asupra dreptului canonic, n-a făcut nici el altceva decât să aducă un stimulent, metode, formule. De acum încolo, se are în vedere mai mult păcătosul decât păcatul, intenţia decât greşeala, se caută mai mult remuşcarea decât penitenţa. Subiectivizare, interiorizare a vieţii spirituale care se află la originea introspecţiei şi, datorită acestui lucru, la originea întregii psihologii moderne din Occident. Nu întâmplător toate marile doctrine spirituale din secolul al XII-lea pot fi definite ca tipuri creştine de socratism, intelectualist la Abélard, mistic la Hugues de Saint-Victor, Hildegard din Bingen, sfântul Bernard – şi ar mai fi de adăugat şi umanismul gramatical şi ştiinţific al celor de la Char-tres. În momentul când Occidentul, limitat până atunci la el însuşi, colonizat, chiar, de către civilizaţiile mai avansate din Bizanţ şi Islam, se lansează în cuceriri exterioare, din Scandinavia până în Ţara sfântă, se deschide, totodată, în omul occidental, un alt front, necunoscut până atunci, frontul conştiinţei. Iată-ne, deci, în pragul conştientizării.

Nu este posibil să cercetăm aici toţi factorii cuprinşi în această evoluţie capitală. Dar putem evoca rolul esenţial al evoluţiei tehnice şi economice care demarează în jurul Anului o mie şi se afirmă, cantitativ şi calitativ, în secolul al XII-lea. Reluarea comerţului pe scară mare, avântul oraşelor, asigurate de progresul agricol şi de cel demografic, şi, ca urmare, specializarea muncii în meserii, toate acestea determină o mobilizare socială care duce la o transformare mentală şi spii ituală. De acum încolo, omul iese din masa confuză în care era scufundat. Dar nu a sosit încă vremea individului, creaţie a lumii moderne, a Renaşterii. Etapa aceea capitală care a fost numită Renaşterea din secolul al XII-lea, nu este decât o etapă intermediară. La conştiinţa de sine pe care o capătă fiecare om, se ajunge prin *starea* căreia acesta îi aparţine, prin grupul profesional din care face parte, prin meseria pe care o exercită şi al cărei membru este. Procesul de personalizare se operează în sânul unui proces, mai vast, de socializare. Şi cum aceastăcon – ştiinţă nu poate fi decât religioasă, ea se prezintă ca o *vocaţie*.

II. Conştientizarea nu este totuşi posibilă decât printr-o schimbare de atitudine faţă de muncă, schimbare ce se conturează la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de al XII-lea. În jurul dezbaterii călugări-canonici, se trezeşte, alimentată de o actualitate fierbinte, confruntarea viaţă activă-viaţă contemplativă. La nivel

teoretic, este reabilitată Mar ta şi, în practică, munca manuală este repusă la loc de cinste de către călugării „Chartreux" şi mai ales la Câteaux şi la Premontre. Tradiţiile subzistă, fără îndoială, şi se manifestă rezistenţe îndârjite. Însă crearea unor ordine noi subliniază faptul că ceva s-a schimbat, că o mutaţie se operează în interpretarea spiritului benedictin, altfel ce rost au noile reguli? Un Rupert de Deutz, nemulţumit de voga muncii manuale, un Petrus Venerabilis, surprins oarecum de atacurile sfântului Bernard, amintesc foarte bine că, după sfântul Benedict, munca manuală, recomandată nu comandată, nu era decât un mijloc, nu un scop al vieţii spirituale. Faţă de toate acestea, se înmulţesc mărturiile, favorabile sau reticente, că spiritualitatea muncii, prin practică, suferă o evoluţie hotărâtoare. La Premontre, se angajează o adevărată dezbatere despre călugării-ţărani şi, curând, cu Umiliaţi, se pune problema călugărilor-muncitori 21. Între timp, *Liber de diversis ordinibus* semnalează această fermentare a reflecţiunii despre valoarea muncii22. Concepţiei despre munca-penitenţă îi ia locul ideea de muncă-mijloc pozitiv de mântuire23. În spatele acestei dezvoltări a unei noi lumi monastice, nu se poate să nu se simtă presiunea noilor categorii profesionale – negustori, artizani, muncitori, preocupaţi să găsească pe plan religios justificarea activităţii lor, a vocaţiei lor, afirmarea demnităţii şi asigurarea mântuirii, nu în ciuda profesiunii lor, ci datorită ei. Proiectarea acestor aspiraţii în universul hagiografic este, şi de astă dată, edificatoare. La începutul secolului al XTII-lea, vremea sfinţilor muncitori este pe cale de a ceda locul vremii muncitorilor sfinţi 24.

Mai mult încă, această nouă spiritualitate a muncii, aşa cum este firesc, tinde să se înrădăcineze într-o teologie a muncii. Prefigurarea acestei teologii trebuie căutată în comentariile la *Geneză* care-şi propun să demonstreze că munca îşi are rădăcinile pozitive în Dumnezeu de vreme ce: 1. opera Creatorului (şi va trebui urmărită dezvoltarea temei *summus artifex* sau *summus opifex*) a fost o adevărată muncă – muncă superioară, sublimată, o creaţie, dar cu toate urmările ei neplăcute: un *labor* după care Dumnezeu a trebuit să se odihnească în ziua a şaptea. Dumnezeu a fost cel dintâi muncitor. 2. Munca, o anumită muncă (ce poate fi definită ca întreţinere) îi fusese dată omului, lui Adam, ca o vocaţie, înainte de izgonirea din rai, de vreme ce Dumnezeu îl pusese în Paradis *ca să-l lucreze şi să-l păzească* (*Gen*., 2, 15 – 16). Înainte de munca-penitenţă, consecinţă a păcatului şi

a izgonirii din rai, a existat o muncă fericită, binecuvântată de Dumnezeu, iar munca pământească a păstrat ceva din munca paradiziacă de dinainte de izgonire.

III. Nu este de mirare că, în această conjunctură, schema tripartită a societăţii încetează de a mai fi adaptată realităţilor sociale şi mentale. Faptul cel mai interesant este că, în timp ce, în societăţile primitive, la indo-europeni, apariţia unei clase economice în stare să se impună nu aduce după sine decât o remaniere limitată a schemei tripartite, fie prin adăugarea unei a patra clase, fie prin absorbirea noii categorii de către una din cele trei clase preexistente, în societatea medievală occidentală, vechea sphemă este complet sfărâmată. Desigur, schema tripartită se va menţine (nu fără oarecare transformare, de exemplu, în Franţa celor Trei Stări de dinainte de 1789, ea va supravieţui multă vreme), dar va da înapoi în faţa unor scheme cu categorii multiple ce încep să se afirme ca rezultat al conştientizării şi al consacrării diversificării, a diviziunii muncii.

Există, desigur – şi este chiar un fapt capital pentru ca noile categorii socio-profesionale să primească un drept la vocaţie – permanenţă şi chiar consolidare a concepţiei unitare despre societatea creştină. Însă *corpusul* creştin se structurează, iar structurarea se face pe baza funcţiei, a meseriei, a profesiunii. *Corpusul* nu mai este alcătuit din *ordine*, ca în societatea sacrală din Evul Mediu timpuriu, ci din *stări*, între care poate exista, şi chiar există, o ierarhie, însă o ierarhie orizontală, nu verticală. Literatura şi arta dezvoltă, consacră tema *stările lumii*, iar Evul Mediu crepuscular îi dă o supremă şi înfricoşătoare expresie în dansurile macabre. Printr-un anumit aspect, manualele de confesori, cel puţin unele dintre ele, au legătură, asemenea predicilor *ad status*, cu acest nou gen literar.

Această tendinţă se regăseşte, prin influenţe şi limbaje, în aproape toate ideile, în aproape toate doctrinele din secolul al XII-lea.

John of Salisbury o integrează vechii concepţii organiciste despre omenire, care se aseamănă cu un organism uman a cărui fiecare parte este o profesiune, un corp de meserii – ţăranii, artizanii şi muncitorii constituind picioarele acestei *respublicaâi*.

Geroch de Reichersberg, într-un limbaj poate stoic, evocă *acea mare fabrică a universului*, *acel soi de atelier universal*. Pentru un om din secolul al XII-lea, oricât ar fi el de teolog, ce lume de realităţi materiale concrete se profilează în spatele acestor cuvinte: *fabrica*,

officina… *l* De altfel, Geroch, în al său *Liber de aedificio Dei*, cu titlul evocator, susţine valoarea creştină a oricărei condiţii umane şi validitatea oricărei profesiuni ca mijloc de mântuire2G.

Honorius Augustodunensis, după ce a afirmat că exilul omului este ignoranţa şi că patria lui este înţelepciunea la care se ajunge străbătând artele liberale, ca tot atâtea oraşe (să notăm, în treacăt, această referinţă urbană), enumera zece dintre ele: cele şapte arte tradiţionale, la care adaugă fizica, mecanica şi economică. Univers al înfăptuirii şi al cunoaşterai…

În acest proces de conceptualizare a unei lumi noi, o noţiune joacă, evident, un rol capital, noţiunea de *bun comun*. Ea devine piatra de încercare a utilităţii, a legitimităţii oricărei profesiuni.

Trebuie notat că, odată cu schema tripartită, se sfărâma cadrul tradiţional al celor şapte arte liberale şi bariera dintre arte mecanice şi arte liberale. În timp ce Otto von Freising se miră văzând că în Italia sunt preţuiţi *chiar şi artizanii artelor mecanice*, Hugues de Saint-Victor, în *Didascalion*, punea artele mecanice alături de artele liberale, într-o nouă clasificare a ştiinţelor pe care o întâlnim, în secolul al XIII-lea, la un Robort Grosseteste, un sfântul Toma d'Aquino 23.

La începutul secolului al XIII-lea, se face simţită astfel, la nivelul îndrumarelor spirituale, evoluţia opiniei publice care, în ordinea valorii, înlocuieşte eroul virtuos cu tehnicianul priceput. Biblia Guiot declară că, pe viitor, cavalerii trebuie să se închine în faţa arbale-tierilor, a minerilor, a cioplitorilor de piatră, a constructorilor de maşini de război. Evoluţie a tehnicii militare care compromite supremaţia profesionaljă a cavalerului feudal. Evoluţie de ansamblu. /. Guiot de Provins exagerează, anticipează j-dar dezvăluie o tendinţă a opiniei.

Sunt întrunite, aşadar, condiţiile ideologice, structurile mentale de receptare există, în pragul secolului al XIII-lea, pentru a consacra vocaţia diferitelor profesiuni. În această consacrare, rolul practicii penitenţiale, transformată şi îndrumată de manualele de confesori, a fost un rol de prim ordin.

Două fapte capitale se produc atunci. Ele vor permite acestei triple evoluţii – a confesiunii, a concepţiei despre muncă şi a schemei structurii sociale – să se desăvârşească.

Primul din aceste fapte este canonul 21 al celui de al IV-lea Conciliu de la Lateran, din 1215, care impune tuturor creştinilor, adică,

practic, tuturor occidentalilor, spovedania anuală. De acum încolo, toţi confesorii sunt mereu asaltaţi cu întrebări, multe dintre ele punându-i în încurcătură: 1. fiindcă cei mai mulţi au o instrucţie insuficientă şi nu cunose noutăţile din dreptul canonic, mai ales cele de după *Decretul lui Gratian*, 2. fiindcă cei mai mulţi, formaţi într-un mediu şi într-o stare de spirit tradiţionale, sunt incapabili să rezolve (uneori chiar să priceapă) problemele care le sunt supuse de penitenţi, mai ales cele puse de *cazurile de conştiinţă* (termen nou şi revelator: manualele de confesori îl vor numi adesea De *casibus conscientiae*) apărute în activitatea profesională: cutare operaţiune este licită? nevoile muncii trebuie să treacă înaintea sau în urma prescripţiilor Bisericii când este vorba de post sau de repausul duminical etc.? Confesorii au nevoie de îndrumare, de manuale. Iar pentru aceste manuale trebuie autori capabili.

Autorii apar, şi acesta este al doilea fapt capital care se produce: sunt membrii, anumiţi membri, ai ordinelor călugărilor cerşetori create recent. Competenţa lor provine, mai întâi, din instrucţie căci, în afară de propriile lor *studia*, ei frecventează foarte curând universităţile, dar, mai ales, sunt competenţi deoarece, spre deosebire de ordinele din secolul al XII-lea, şi de o mare parte din benedictini, ei nu trăiesc în singurătate, sau în mediul rural, ci în oraşe, în inima acestui mediu urban, lumea muncii diversificate, a activităţilor profesionale şi a curiozităţilor spirituale noi, lumea oamenilor care pun probleme, care-şi pun întrebări şi care pun întrebări confesorilor.

Pentru toate aceste motive, manualele de confesori redau foarte bine, dintr-un dublu punct de vedere, conştientizarea profesiunii de către profesionişti şi presiunea acestora asupra Bisericii care, la rândul ei, va ţine seama de faptul că meseria a pătruns în conştiinţă. În primul rând, ele cuprind chestiunile reale, concrete, pe care le puneau aceşti meseriaşi. Când citim: se *cuvine sau nu să vinzi la timp*? sau. Se *cuvine sau nu să ari pe timp sau să vinzi la iarmaroc duminica*? este vorba, cu siguranţă, tradusă în latineşte, de întrebarea pusă de un penitent confesorului său, nu de o temă abstractă pentru o discuţie universitară. În al doilea rând, autorii de manuale sunt specialişti în conştiinţă profesională, buni cunoscători ai lumii pe care o îndrumează. Pierre Dubois scrie, la sfârşitul secolului al XIII-lea *Fraţii Minori şi Fraţii Predicatori, care cunosc mai bine decât alţii adevărata stare a societăţii… Fraţii Minori şi Fraţii Predicatori care cunosc*

purtarea fiecărui om…

Din aceste manuale, mai ales din cele principale, din cele mai utilizate şi din cele mai influente dintre ele, de la *Summa* lui Raymond de Penafort (între 1222 şi 1230) până la *Summa Pisanella*, terminată de Barthélemy a Sancto Concordio, la 7 decembrie 1338, trecând prin *Summele* franciscane, *Monaldina* şi *Astesana*, şi prin cea a dominicanului Johann de Frei-burg, reţinem trei teme care interesează subiectul nostru:

orice creştin se defineşte, esenţial, prin referire la profesiunea lui: vocaţie şi mântuire.

orice muncă merită salariu: vocaţie şi bani.

orice profesiune este justificată dacă se sprijină pe muncă: vocaţie şi muncă.

I. Până atunci, păcătosul se clasifica în funcţie de păcatele capitale. Această clasificare tradiţională se regăseşte în manualele de confesori. O alta tinde s-o înlocuiască, o clasificare ce ţine seama nu de categoriile de păcate ci de categoriile de păcătoşi, iar acestea sunt categorii profesionale: păcate ale clericilor, ale universitarilor, ale judecătorilor, ale ţăranilor, ale muncitorilor mecanici etc. Iată, deci, în domeniul confesiunii ca şi în acela al predicii – şi secolul al XIII-lea este, datorită călugărilor cerşetori şi îndeosebi Predicatorilor, un mare secol al predicii – un gen nou: religia predată *ad status*. Un Alain de Lille, *in Summa de arte praedicatoria*, un Hubert de Romanş, în a doua carte din *De eruditione praedicato-rum*, un Jacques de Vitry, printre alţii, au lăsat modele de *sermones ad status*. Astfel, noile texte penitenţiale insistă asupra întrebărilor de pus *secundum ofjicia* 30.

Canonul 21 al celui de al IV-lea conciliu de la Lateran specifică: *Preotul să fie capabil de discernământ şi de prudenţă, ca, întocmai unui medic priceput, să toarne vinul şi uleiul peste rănile bolnavului, încercând, cu grijă, să afle împrejurările privitoare atât la păcătos cât şi la păcat*…

Şi mai explicită este *Summa Astesana* din 1317 (lib. V, cap. XVII: „*Despre întrebările de pus în timpul confesiunii*): *Trebuie întrebat şi despre păcatele pe care le fac de obicei oamenii de condiţia penitentului. Nu trebuie întrebat un cavaler despre păcatele călugărilor şi nici invers… Pentru a şti mai bine pe cine trebuie să întrebi şi* despre *ce, ţine minte că prinţii trebuie întrebaţi despre cum împart dreptatea, cavalerii despre jafuri, negustorii, funcţionarii, artizanii şi muncitorii despre*

sperjur, *fraudă*, *minciună*, *furt*. *etc*… *burghezii şi*, *în general*, *orăşenii*, *despre cămătă şi dobânzi*, *ţăranii despre pizmă şi despre furt mai ales când* e vorba de *dări* etc.”

Acest principiu al spovedirii păcatelor pe categorii profesionale a inspirat, cu deosebire, planul unui manual foarte răspândit începând cu sfârşitul secolului al XIII-lea, „aide-me-moire” *pentru confesorii mai puţin instruiţi şi mai puţin competenţi* pe care Johann de Frei-burg l-a extras din a sa *Summa Confessorum*, şi căruia i se dă titlul de „Confessionale”: după o primă parte, despre păcatele ce se pot întâlni la orice păcătos, vine o a doua parte, despre păcatele diferitelor categorii socio-profesionale: I. Pentru episcopi şi pentru alţi prelaţi. II. Pentru clerici şi titularii unor venituri bisericeşti. III. Pentru preoţi şi pentru vicarii lor, pentru confesori. IV. Pentru călugări. V. Pentru judecători. VI. Pentru avocaţi şi procurori. VII. Pentru medici. VIII. Pentru doctorii şi profesorii universitari. IX. Pentru prinţi şi alţi nobili. X. Pentru laicii căsătoriţi. XI. Pentru negustori şi burghezi. XII. Pentru artizani şi muncitori. XIII. Pentru ţărani şi agricultori. XIV. Pentru muncitorii manuali31.

Acest catalog, redus aici la tabla lui de materii, dar care ar putea fi dezvoltat şi comentat în detaliu, arată că orice categorie profesională este avută în vedere. Motivul este că, din acel moment, numărul meseriilor ilicite, interzise, s-a micşorat într-atâta încât nu a rămas în afara societăţii decât o cantitate infimă de grupuri sau indivizi asociali32. Diferenţa între meserii ilicite *de sui natura* şi, prin urmare, absolut condamnate, şi meseriile desconsiderate ocazional *ex causa*, *ex tempore* sau *ex personna* reduce pe viitor la foarte puţin universul celor excluse, universul meseriilor damnate. Un paria din epoca anterioară, negustorul, nu mai este, de exemplu, exclus din societate decât când se apucă de anumite treburi al căror număr descreşte totuşi neîncetat33. Pentru el, ca şi pentru alţii, cazuistica este element de justificare, de eliberare.

Astfel, domenii cândva tabu acum sunt admise.

II. Mai întâi, universul banilor.

Înainte de secolul al XIII-lea, în Occidentul barbar, toate activităţile remunerate erau atinse de oprobriul care însoţea categoriile aşa-zis mercenare. Tot ce se plătea sau se cumpăra era nevrednic. Cinstea sau datoria se defineau prin serviciile, de sus în jos şi reciproc. Banii, marginali, tot din punct de vedere economic,

marginali erau şi din punct de vedere moral. În societatea creştină din Evul Mediu timpuriu, această credinţă se întărea la vederea sectorului monetar „infestat" de evrei. Comercializarea şi lumea salariată, în progres neîntrerupt, răstoarnă valorile.

Două categorii, două meserii, se află în frunte.

Mai întâi, profesorii. Ştiinţa, cultura, înainte de secolul al XII-lea, sunt privilegiul clericilor care le dobândesc şi le dau altora cu zgârcenie, fără să-şi dezlege băierile pungii. Şcolile monastice sau episcopale formează discipoli pentru *opus Dei* care nu se plăteşte cu bani.

Cu şcolile urbane din secolul al XII-lea, antrenate în avântul oraşelor, animate de profesori care trebuie, ca şi elevii lor, să-şi câştige existenţa prin muncă, condiţiile materiale, sociale şi spirituale ale ştiinţei sunt fundamental transformate. Acesta este adevăratul sens al dezbaterii care, de la mijlocul secolului al XII-lea, ia naştere în jurul unei formule: *ştiinţa este un dar de la Dumnezeu*, *prin urmare*, *ea nu poate fi vândută*. Posibilităţile de remunerare care se oferă noilor profesori, soluţiile care se vor impune, au prea puţină importanţă aici: salariu public, plata din partea clienţilor, adică a studenţilor, venituri ecleziastice. Esenţialul este că, la întrebarea: *Se cuvine ca profesorii să primească bani de* Za *studeiiţi*?, manualele de confesori, ecou al practicii şi al opiniei, răspund afirmativ 35.

Chestiunea se pune, paralel, pentru negustori, în domeniul creditului, unde expansiunea economiei monetare îi împinge în planul al doilea pe evreii ce nu fac decât operaţiuni de împrumut de mică importanţă. Din acel moment, există o problemă a *cometei* creştine. Dobânda, fără de care economia monetară precapitalistă nu s-ar putea dezvolta, presupune, în termeni scolastici, o operaţie condamnată până atunci; vânzarea timpului. Exact simetric faţă de problema comercializării ştiinţei se pune problema comercializării timpului, căreia i se opune o aceeaşi tradiţie, o aceeaşi formulă: *Timpul este un dar de la Dumnezeu*, *prin urmare*, *nu poate îi vândut*. Şi în acest caz, însoţit bineînţeles de precauţii, de o cazuistică restrictivă, este dat un răspuns favorabil pe care îl întâlnim în manualele de confesori: w.

III. În ambele cazuri, este avansată o aceeaşi justificare ce transformă semnificativ textul evanghelic. De pildă, acolo unde Matei zicea: *vrednic* este *lucrătorul de hrana lui* (Mat., X, 10), exegeţii vor spune: *vrednic este lucrătorul* de salariul lui, dovadă a trecerii de la

economia bazată pe schimbul în natură la economia bazată pe schimbul pe bani. Important este că, pentru a merită sălariul, condiţia cerută este efectuarea unei munci. Muncă încă ambiguă, în care se recunoaşte confuzia specific medievală între efort, oboseală şi exercitarea unei sarcini economice în sens modern. Munca este trudă.

Condiţia necesară şi suficientă ca o meserie să devină licită, ca un salariu să fie primit pe drept, este prestarea unei munci.

Şi în acest caz, intelectualul şi negustorul sunt justificaţi în acelaşi fel în noul lor statut socioprofesional. Ca *magistrul*, ca negustorul să poată primi un salariu sau o dobândă în mod legitim, fără teamă de osânda, este de ajuns ca remuneraţia sau venitul lor – Evul Mediu târziu nu mai stabileşte între cele două o distincţie netă – să le recompenseze truda, trebuie şi este de ajuns ca ei să fi muncit. Manuale-le de confesori îşi primesc confirmarea de la statutele de meserii: orice salariu sau beneficiu este legitim când este primit *pro labore*: *îi*. Munca a devenit valoare de referinţă. Ar rămâne de completat această schiţă cu istoria avatarurilor valorii-muncă în societatea occidentală, începând din secolul al XIV-lea. În ciuda succeselor medievale, munca a rămas o valoare fragilă, ameninţată, tot timpul contestată de evoluţia economică şi socială. Înainte, ca şi după Revoluţia industrială, clasele sociale care prosperă datorită muncii s-au grăbit să-şi renege originile muncitoreşti. De fapt, munca cămine un fel de *pală iobăgească*. Încă din secolul al XIII-lea, se operează un nou clivaj al claselor sociale. Dacă trândăvia nu mai are viitor ca valoare socială şi etică, munca este contestată la nivel fundamental, la nivelul muncii manuale: „Nu sunt muncitor cu braţele", proclama sărmanul Rutebeuf. Iar acel *Confessionale*, scris de Johann de Freiburg, pe muncitorii simpli, *laboratores*, îi punea pe ultimul loc. Curând după ce înfrânseseră valorile *feudale*, muncitorii se scindau. Istoria nu se încheiase.

NOTE

Despre instrucţia laicilor în Evul Mediu să amintim doar articolul clasic al lui Pirenne despre instrucţia negustorului, studiile lui P. Riche asupra acestei probleme în vremea sfântului Bernard, în

Melanges Saint *Bernard*, 1953, şi între secolul al

IX-lea şi secolul al XII-lea (*Cahiers de Civilisation medievale*, 1962), şi H. Grundmann. „Literatus – ttliteratus", în *Archiv far* Kulturgeschielite (195SÎ).

Despre rezervele suscitate de ipoteza, susţinută de N. Sidorova, naşterii unei culturi laice în secolele XI-XII, se vor consulta volumele V şi VI din

Caluers d'Histoire *mondiale* (1059 şi 1960) şi am colul lui M. de Gandillac: „Sur quelques interpretatjons recente?; d'Abélard", (Cahiers *de Civilisation*

Medievale, 1961).

3. Dintr-o vastă literatură, să citäm lucrările lui li Thomas despre teascul mistic („Die Darstel-C. 39

lung Christi in der Kelter", 1936 şi „Christus in der Kelter", în *Reallexicon zur deutschen Kunstgeschich-te*, 1953), şi lucrarea lui J. Danielou despre *Les Symboles chrétiens primitifs*, 1961.

78. Despre aportul acestor surse hagiografice sau iconografice la istoria tehnicilor cf. mai ales B. Gille.

„Les developpements technologiques en Europe de

1100 a 1400", în *Cahiers* d'Histoire *mondiale*.

1956.

79. Există o întreagă istorie a miracolelor legate de evoluţia tehnică şi economică: miracole de de frişare (sfântul Benedict şi fierul uneltei căzut în apă, cădere de copac de care preafericitul sihastru

Gaucher d'Aureuil îl fereşte pe tovarăşul său de muncă), miracole de construcţie (vindecare miraculoasă sau înviere a accidentaţilor de muncă).

80. Despre atitudinea ereticilor faţă de muncă cf. mai ales tratatul lui Cosmas le Pretre despre Bogomiâi editat şi tradus de Puech şi Vaillant şi lucrările Părintelui Dondaine şi ale Domnişoarei Thouzellier despre polemica Vaudois-Cathari.

31. Să amintim eseul Părintelui Chenu, Pour *uns* théologie du *travail*, 1955 şi L. Daloz, Le *Travail selon saint Jean Chrysostome*, 1959.

32. Mai ales în *Annales*, *E.S.C.*, 1959.

33. Articolul nuanţat al lui H. Dedler, „Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des Heiligen Benedikt", în *Benedictus*, der *Vater* des *Abendlandes*, 1947, mi se pare că interpretează concepţia sfântului Benedict ţinând prea mult seama de istoria ordinului bene dictin.

76. Evident, aici nu este pus în discuţie rolul capital jucat – chiar de la început – de către benedictini atât în domeniul muncii manuale cât şi în acela al muncii intelectuale. În practică, ei au fost, abătându-se puţin de la ideea sfântului Benedict, exemplari. După secolul al

XVII-lea, așa cum se știe, se va vorbi, proverbial, de o viuncă *de bene dictin*.

77. Cf. J.W. Baldwin, The *mediaeval Theories of the Just Price*, 1959.

78. Cf. G. Miekwitz, Die *Kartellfunktionen der* Ziinfte und *ihre* Bedeutung *bei* der *Entstehuiig des Zunftwesens*, 1936.

Așa cum G. Le Bras a arătat-o în mod admirabil.

Cf. *supra*, articolul „Meseni licite și meserii ilicite în Occidentul medieval", pp. 150 – 172.

Despre prezența manualelor de confesori printre registrele negustorilor cf. mai ales: Ph. Wolă *Commerces et* marchands *de* Toulouse (către 1350 către 1450), 1954.

Despre climatul spiritual al secolului al XII-lea cf. cartea Părintelui Chenu, *La théologie* au *douzième siècle*, 1957.

Cf. G. Le Bras, articolul „Penitentiels", în Dictionnaire de *théologie catholique*. C. Vogel, *La Discipline penițentielle en Gaule*, 1952.

Cf. M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*. 1952.

Cf. J.W. Baldwin, „The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 Against Ordeal", în *Speculum*, XXXVI (1961).

Cf. P. Anciaux, *La Théologie du sacrement de penitence au XH-e siècle*, 1949.

Pentru Premontre cf. lucrarea Părintelui Petit. *La Spirâtualite des Premontres*, 1950.

Despre importanța mărturiei din *Liber de* diversis *ordinibus*, cf. M.D. Chenu, *La Théologie au* douzième *siècle*, 227 *sqq*. Se va reține că a IV-a carte, pe care nu o avem, trebuie să fie în între gime consacrată problemelor muncii manuale.

Cf. G. Lefranc, Du *travail* maudit *au travail souverain*? Rencontres internationales de Genève. 1959.

60. Semnificativă, printre altele, în primii ani ai secolului al XII-lea, canonizarea sfântului Homebon, negustor din Cremona, care avea legături cu Umiliați.

61. *Polycraticus*, VI, c. 20.

26. C1 M.D. Chenu, op. cit., p. 239.

52. De animae exsilio et patria, în: *PL* 172, 1241.

Honorius, ecou puternic al veacului, în tradiţionalismul ca şi în inovaţiile sale, exprimă opinii vechi despre categoriile profesionale în *Elucidarium*.

53. Despre „disoluţia regimului celor şapte arte".

cf. G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII-e siècle. Les Écoles et l'Enseignement*, 1933.

97 sqq.

54. Despre apariţia manualelor de confesori cf.

lucrările lui P. Michaud-Quantin.

55. Despre răspândirea unei întregi literaturi *de* ofjiciis cf. G.B. Fowler, Engelbert *of Admont's*

Tractatus de *Officiis* et *Abusionibus* corum în Essays în *Medieval* Life *and* Thought *Presented în*

Honor of A.P. Evans, 1955.

56. Citǎm după Ms Padova, Bibi. Antoniana, scaff.

AVII cod. 367. Acest text a fost utilizat după două manuscrise de la B.N. Paris de către B. Comte

Pentru un D.E.S. inedit susţinut la Facultatea de litere din Paris în 1953.

<12. Despre tratamentul acestor excluşi cf. M. Fou-ggt, L'Histoire *de* la *folie a l'age classique*, 1931.» 3. cf. J. Le Goff, Marchands *et* Banquiers *du yen Age*, ed. a 2-a, 1962.

Ci J... Le Goff, *Les Intelectuels au Moyen Âge*.

1957.

Cf. G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, „The Medieval Heritage of a Ilumanistic Ideal.: Sciuiitia donum Dei est, unde vendi nou potest", în *tradiţia*.

1955.

Î6. Cf. articolul „Timpul bisericii şi. timpul negustorului", *supra*, p. 91 – 116.

37. Astfel, printre numeroase texte, la întrebarea „utrum negoţiando liceat aliquid carius vendere quam emptum sit", *Summa Pisanella* (citată după Ivis BN Paris Res. D 1193, î. L) răspunde ca şi sfântul Toma, *lle Ile* q, LXMVII: „*lucrum expetal non quasi jineiu aed quasi*: *iipend%um sui lahuris et sic potest* Qiiix cartuş vendere *quam emit*".

CE CONŞTIINŢĂ DE S! NE A AVUT UNIVERSITATEA MEDIEVALĂ?

Să ne fie iertat caracterul fragmentar şi totodată rapid al remarcilor ce urmează – modestă contribuţie la punerea şi discutarea problemei conştiinţei propriei lor specificităţi căpătată de universitarii medievali.

Notări fragmentare: ne-am mulţumit cu o serie de sondaje, într-un număr limitat de opere şi de personaje, într-un singur centru universitar: Paris. Abélard, cel din *Historia Calamitatum*, şi Philippe de Harvengt, cel din de *Institutione Clericorum* (explicat cu ajutorul unor extrase din corespondenţă), pentru secolul al XII-lea, câteva documente despre marile conflicte doctrinale şi corporative din secolul al XIII-lea (cu o atenţie specială acordată mediului sigerian şi propoziţiunilor condamnate din 1277), în sfârşit, câteva texte ger-soniene, pentru începutul secolului al XV-lea, constituie bazele anchetei noastre, în trei momente caracteristice ale mediului universitar: geneza, criza de maturitate, anchilozarea de la sfârşitul Evului Mediu.

În cadrul acestei selecţii, câteva limitări evidente: nu numai alterarea purităţii mărturiei! Ş către personalitatea, adesea puternică, obnu-bilantă chiar, a protagoniştilor, de deformările Qatoraite circumstanţelor's tridt conjuncturale a-e polemicilor, dar şi îngustarea produsă de recurgerea la nişte simple bucăţi alese dintr-o gândire şi dintr-o viaţă mult mai bogate: nici Abélard, nici Siger din Brabant, nici Gerson nu se limitează la biata bucăţică din opera lor cercetată de noi.

Notaţii rapide, nu numai fiindcă prin aceste fragmente cronologice viaţa profundă şi continuă a Universităţii riscă să ne scape, de vreme ce nu ne putem ocupa aici temeinic de toate problemele economice, sociale, politice, instituţionale, intelectuale, spirituale, din care sunt luate momentele izolate de noi1 – unde ne-ar fi dus, de exemplu, marile dezbateri din secolul al XIII-lea? – dar, ele sunt rapide mai ales fiindcă ne-am resemnat să nu aruncăm o oarecare lumină decât asupra unor anumite aspecte ale marii probleme teoretice abordate aici – a cărei problematică este încă foarte nesigură.

Dobândirea conştiinţei: problemă centrală a istoriei, dar atât de grea! Investigarea ar trebui făcută pe multiple căi convergente, ar trebui definite domeniile de observaţie – de experimentare chiar – privilegiate, uneltele, metodele şi, în cele din urmă, ar trebui – poate? –

stabilit un criteriu fundamental pentru a înţelege acest fenomefi esenţial: clipa hotărâtoare când sunt perceputelinfrastructurile, când grupul se recunoaşte ca atare, se afirmă, se naşte a doua oară, cu hotărâre/datorită conştiinţei propriei originalităţi.

Temă fericită, aşadar – până şi prin dificultăţile ei – cu atât mai mult cu cât se leagă, dacă este aprofundată şi dezvoltată, de tema propusă de Mediăvistentagung din 1960: vocaţia.

Nivelul la care ne situăm aici – o cale de abordare printre altele – este, în mod esenţial, cel al formulării intelectuale a rolului universitarului prin raportare la alte grupuri, la alte clase ale societăţii. În această cercetare a diferenţei, şi, uneori, a opoziţiei, vom căuta să reperăm câteva etape ale procesului de conştientizare, la universitari, a propriei lor stări, precum şi etapele evoluţiei acestui proces, în cadrul societăţii Occidentului medieval.

În vremea lui Abélard şi a lui Philippe de Har-vengt, cu siguranţă, nu există încă universitari. Dar, în acele şcoli urbane, al căror cel dintâi reprezentant strălucit este Abélard, şi a căror existenţă, noutate şi utilitate au fost recunoscute, unul dintre primii care au făcut-o fiind Philippe de Harvengt, o nouă meserie şi noi artizani sunt pe cale să ia naştere: meseria şcolară şi ierarhia ei, alcătuită de *şcolăres* şi *magiştri*, din care vor ieşi universităţi şi universitari 2.

În *Historia Calamitatum*, Abélard3 se defineşte mai întâi – pe planul temperamentului individual, dar un temperament care, chiar din capul locului, este şi profesional – prin raportare la lumea micii nobilimi din care se trăgea. El arată, detaliu preţios, că, în mediul lui, regula părea să fie alianţa dintre o anumită cultură intelectuală şi practica militară: *litte-rae et arma* 4. Pentru el, alegerea este necesară şi dramatică. Nou Esau, renunţând la „pompa militaris gloriae" pentru „studium litterarum", el trebuie să renunţe, totodată, la dreptul lui de cel dintâi născut. În felul acesta, alegerea a ceea ce avea să devină o meserie îl scoate radical din grupul său social, este renunţarea la un gen de viaţă, la o mentalitate, la un ideal, la o structură familială şi socială. În locul tuturor acestora, o angajare totală: „*Tu eris magister* în *aeternum*".

Este totuşi interesant să notăm că Abélard – şi cu siguranţă că aici este doar un artificii» de retorică – se foloseşte, vorbind despre cariera sa, de un vocabular militar. Pentru el, dialectica este un arsenal, argumentele arme, *disputationes* sunt lupte. Minerva, pentru care îl

părăseşte pe Marte, este o zeiţă înarmată şi războinică5. Pe bătrânii lui profesori îi atacă

271. – asemenea unui tânăr cavaler6, iar învăţătura lui şcolară este cea a unui recrut – „tiroci-nium" 7. Pentru el, luptele intelectuale sunt turniruri8. Fiul micului nobil din Pallet poartă, deci, pecetea obârşiei lui – aşa cum veacul în care trăieşte poartă pecetea stilului de viaţă şi a vocabularului clasei dominante. Este secolul sfântului Bernard, când *athletaie Domini* formează *miliţia Christi9*.

Desprinzându-se, ca să se definească, de mediul cavaleresc, Abélard, în virtutea nu numai a vicisitudinilor existenţei sale, dar, mai profund încă, a stării clericale din vremea lui, ajunge, parţial, să se definească prin raportare la un alt mediu: mediul monastic. În mănăstirile în care este silit să se închidă, exilul i se pare insuportabil nu atât din pricina moravurilor nevrednice, a primitivismului, a ostilităţii, cât a imposibilităţii de a duce o viaţă de căutare intelectuală şi de răspândire a învăţăturii care, de acum înainte, sunt incompatibile cu viaţa monastică 10.

Transplantat într-un mediu monastic ca într-un pământ neprielnic, el se ofileşte treptat şi se descoperă steril: „*mă gând*eam *plângând la inutilitatea şi mizeria vieţii pe care aveam s-o duc*, *sterilitatea*, *atât pentru mine cât şi pentru alţii*, *în care*, *aveam să trăiesc*, *şi la faptul că*, *după ce fusesem de mare folos clericilor*, *acum*, *silit fiind – sfiA-părăsesc pentru a mă alătura călugărilor*, *nu voi mai fi de niciun*, *folos*, *nici lor nici călugărilor*, *şi că voi irosi roadele cercetărilor de până atunci şi ale străduaniei mele*" 11.

Ostilitate la adresa mediului monastic tradiţional, dar şi a noului monahism. – care, de altfel, începe să gâfâ le în acest al XII-lea veac –, cel al schimnicilor, al predicatorilor itineranţi, al canonicilor supuşi regulilor şi al tuturor reformatorilor vieţii mănăstireşti – cei pe care, cu dispreţ, îi numeşte *novi apos ţoli u*.

Mediul lui este mediul urban: „ad urbem… rediens"? *6*, aceasta este direcţia în care el, discipolii lui, emulii lui sunt neîncetat împinşi. Cu prilejul episodului „schimnicesc" de la Paraclet – „*semănau mai curând a schimnici decât a studenţi*" – 14, entuziasmul studenţilor se schimbă repede în nostalgie după oraş. Conştientizarea viitorilor universitari nu este decât un aspect al conştientizării noii societăţi urbane.

Acest nou grup social şcolar, dincolo de deosebirea dintre el şi

mediul monastic, subliniază, în mod mai general, imposibilitatea şi refuzul de a trăi din altceva decât din profe-iunea lui specială, din propriul lui tip de muncă: „*Atunci, o intolerabilă sărăcie m-a silit, mai mult decât orice, să conduc o şcoală, de vreme ce nu eram în stare să lucrez pământul şi îmi era ruşine să cerşesc. Întorcându-mă, deci, la singura meserie pe care* o *cu-oşteam, am fost obligat să mă îndepărtez de munca manuală pentru a mă sluji de limba mea*" 15. Text capital, în care respingerea mim – cu manuale şi a cerşetoriei anunţă marile conflicte şi marile opţiuni din secolul al XIII-lea: „Eu nu lucrez cu mâinile", va spune Rutebeuf.

La capătul activităţii şi al căutării *noilor studenţi şi savanţi*, se află, aşadar, *pecunia et Rusia*: salariul 17, sub o formă oarecare, şi oria. Aici avem de a face cu alte două elemente ale conştiinţei grupului: baza economică şi morala lui profesională.

O morală care este, mai întâi, o stare de spirit. Abélard – prins încă în concepţiile morale ale vremii sale şi în ciclul tradiţional al păcatelor 18 – nu ascunde că *demnitatea* noului grup i9 se transformă, cu uşurinţă, în glorie – *dedecus*, *gloria20* – şi, în cele din urmă, în orgoliu, acea *superbia „care se trezea în mine mai ales datorită cunoaşterii literaturii" 21*, Păcat ce nu este decât deformarea conştiinţei profesionale şi care, prin elaborarea teoretică aristotelică, va deveni, în secolul al XIII-lea, cu deosebire în mediul sigerian, *mărinimia filosofului*.

Iată că întâlnim, în sfârşit, cuvântul care marchează cel mai înalt grad atins, la Abélard, de conştientizarea specificităţii noului grup din care face parte. Pentru un grup nou, pentru un tip nou, eticheta înseamnă consacrarea.

De altfel, aici se află limita, în mai multe sensuri, universitarului medieval. Numele pe care-l preferă în cele din urmă, numele de *filosof*, s-ar cuveni, în mod special, minuţios analizat, analiză a cărei lipsă din acest studiu rugăm să ne fie iertată. Să notăm doar referinţa la Antici, la pagini – la *gentils* –, implicaţiile intelectuale şi metafizice ale cuvântului. Odată cu primatul filosofiei, este impus şi primatul raţiunii asupra autorităţii. Cuvântul filosof cristalizează atitudinile abelardiene – „*indignat, am răspuns că obiceiul meu era să acţionez nu din rutină ci din inteligenţă*" 22 –, poziţia faţă de vechea dialectică şi de vechea teologie 23.

Chiar dacă luăm precauţiile necesare – fără a acorda

vocabularului secolului al XII-lea o semnificaţie şi o valoare anacronice – trebuie să recunoaştem aici înnoirea, îndrăzneala, marea lui influenţă. Vom regăsi în mediul sigerian un nou progres al *filosofului* – şi vom sublinia/cu acest prilej ecourile şi prelungirile istorice. *Filosof*: este un nume care te ajută să capeţi conştiinţa dar şi să te angajezi24.

Cu Philippe de Harvengt, chiar dacă nu progresăm în timp, avem mărturia preţioasă a unei personalităţi în toate privinţele foarte deosebită de Abélard – ceea ce subliniază valoarea complementului şi a confirmării pe care le aduce magistrului parizian.

Philippe de Harvengt23 este un moderat şi, sub multe aspecte, un tradiţionalist. Adeziunea lui la o nouă mişcare şcolară este cu atât mai semnificativă cu cât abatele de la Bonne-Esperance aparţine unuia din acele ordine care s-au consacrat mai mult popularii şi valorificării locurilor izolate decât frecventării oraşelor, a centrelor preuniversitare. Recunoaşterea de către acest călugăr de la Premontre a necesităţii, pentru clerici, să urmeze mişcarea este un semn al timpurilor – semn ce prevesteşte crearea, în secolul al XIII-lea, colegiilor universitare monastice, pe urmele călugărilor cerşetori.

Philippe îi condamnă, desigur, atât pe studenţii vagabonzz cât şi pe cei însetaţi de ştiinţă pură, de ştiinţă de dragul ştiinţei – mărturie de altfel interesantă despre existenţa acestui curent *scientist*, sau pe cei care nu caută altceva decât să-şi vândă cunoştinţele27. Pentru el, culmea ştiinţei este, bineînţeles, ştiinţa sfintelor Scripturi – prioritate pe care evoluţia universitară o va recunoaşte de altfel teologiei 28.

Nu numai că este pe deplin conştient de necesitatea, pentru clerici, de a studia, lucru bine ştiut, dar, pe lângă aceasta, cunoaşte şi acceptă condiţiile noi de dobândire a ştiinţei. Trebuie, mai întâi, să mergi într-unul din oraşele şcolare în fruntea cărora el pune Parisul. Elogiul Parisului în scrisoarea către Heroală a rămas celebru29. Însă Parisul, focar de învăţământ şi de cultură, este celebrat de el şi în altă parte, de exemplu, în scrisoarea către Engelbert: „*Cinstea nu constă în faptul de a fi fost pur şi simplu la Paris*, *ci* în *acela de a fi dobândit*, *la Paris*, *o ştiinţă vrednică de cinste*" 30.

Ştie că viaţa şcolară este o meserie: *negotia scholariau*. Această meserie îşi are exigenţele ei economice şi tehnice. Ca să ajungi învăţat, trebuie să cheltuieşti bani, sau, mai curând, să înfrunţi sărăcia, nu acea *paupertas voluntaria* a călugărilor cerşetori, ci inevitabila sărăcie a studentului lipsit de bani32. Acestui ucenic îi trebuie instrumente de

lucru: învăţământul este încă, fără îndoială, în mare măsură oral33, însă cartea a devenit, chiar de pe atunci, un instrument indispensabil: „*fericită cetate*, spune el despre Paris, *în care sfintele suluri manuscrise sunt examinate cil atâta zel*”? 4, sau: „*cred că nu există nimic mai potrivit pentru un cleric decât să fie absorbit de studierea literaturii, să ţină în mină o carte*…” 35.

Mai înainte de orice, el capătă conştiinţa – deşi soluţia lui este, ca de obicei, un compromis moderat – necesităţii, pentru cleric, de a alege între munca intelectuală şi munca manuală. Pasajul în care tratează despre această problemă 3C are o importanţă specială, într-adevăr, în marea dezbatere despre munca manuală, care a însufleţit lumea monastică în secolele XII şi XIII, el adoptă atitudinea vechiului monahism – ostilă de fapt, în ciuda concesiilor făcute muncii manuale, slogan la modă în secolul al XII-lea –, însă într-o perspectivă cu totul deosebită de cea a unui Rupert de Deutz sau a unui Petrus „Venerabili; preocupaţi mai presus de toate să apere, împotriva noului monahism, tradiţia post-bene-dictină şi clunisiană a unei vieţi monastice a cărei unică menire este opus Dei – într-o perspectivă nouă, modernă, cea pe care o vom vedea afirmându-se, în secolul al XIII-lea, cu ordinele de călugări cerşetori. Conştiinţa specializării, proprie clericului instruit, limitează sever partea ce revine muncii manuale în existenţa lui. Ca de obicei, mai puţin categoric, Philippe de Harvengt îl întâlneşte aici pe Abe-lard: a *lucra cu „mâinile* nu mai este treaba (*negoţium*) unui *dericus şcolaris*.

În sfârşit, Philippe de Harvengt, deşi asigură, în felul lui, o conciliere şi chiar o ierarhie între mănăstire şi şcoală, între claustru şi cabinetul de lucru, le distinge cu grijă într-un text care şi el are o mare importanţă: „*Primul şi cel mai însemnat loc pentru clerici trebuie să fie claustrul monastic… însă al doilea loc* trebuie *să* fie *frecventarea şcolilor*;

dragostea pentru ele trebuie să-l ducă pe clericul *luminat la respingerea lucrurilor laice*, ca să nu *urce în nava claustrului cu o încărcătură insuficientă, să nu naufragieze, ci, dimpotrivă, să poată apuca barca sau pluta aflate în apropiere*…” 37.

Iată deci că antagonismul între sfântul Bernard şi Philippe de Harvengt depăşeşte cu mult cadrul faptului divers care i-a făcut să se înfrunte 3S. Călugărului-combatant care vine la Paris pentru a încerca să-i îndepărteze pe studenţi de la lucru, care face din mănăstire sinura

schola Christi, care aruncă anatema asua Parisului-Babilon39, i se opune abatele minat, care, dincolo de efortul de a concilia claustrul şi şcoala, recunoaşte utilitatea, necesitatea şi specificitatea acesteia din urmă, şi salută sfânta cetate a ştiinţei – „merito clici civitas litterarum" /i0 – Paris-Ie-rusalim.

Marele conflict dintre călugării cerşetori şi clerici, în secolul al XIII-lea, dă la iveală acuitatea atinsă de procesul de formare, la universitarii parizieni, a conştiinţei că alcătuiesc un corp *u*. Nu este nicio îndoială că partidul ecleziastic – chiar dacă dezbaterea este camuflată de chestiuni de doctrină şi chiar dacă alte probleme decât cele corporative au jucat aici un rol de prim plan – i-a atacat pe universitarii proveniţi din călugări cerşetori încredinţat fiind de incompatibilitatea dublei apartenenţe, la un ordin monastic şi la o corporaţie universitară.

Nu ne vom opri aici decât asupra a două puncte.

Primul, capital, este efortul făcut de unii, mai ales de Siger din Brabant şi de prietenii lui, de a da o bază teoretică conştiinţei lor profesionale. Dar nu întotdeauna se vede că Pătrunderea călugărilor cerşetori în universităţi le-a pus acestora – mai ales franciscanilor – problema ce dezvăluie conştientizarea stării universitare.

Ne vom mărgini să ilustrăm acest conflict, interior însă concludent dincolo de frontierele monastice, printr-un exemplu.

Chiar dacă problema nu a provocat, la franciscani, certuri atât de aprige şi nu a fost atât de centrală pentru ordin ca problema sărăciei, ştiinţa, adică, de fapt – şi această echivalenţă este revelatoare pentru situaţia intelectuală din secolul al XIII-lea – frecventarea universităţilor a fost, după moartea sfântului Francisc, una din problemele cheie ale ordinului.

Poziţia sfântului este cunoscută. Chiar dacă admite cunoaşterea aprofundată a Sfintei Scripturi, el condamnă învăţătura la clericii Minori. Atitudinea lui se bazează pe convingerea că ştiinţa este incompatibilă cu sărăcia. Incompatibilitate care decurge, mai întâi, din aceea că sfântul Francisc, având o viziune tradiţionalistă despre ştiinţă, pătruns de concepţia tezaurizatoare a Evului Mediu timpuriu, vede în ştiinţă o posesiune, o proprietate, o comoară. Convingerea îi este întărită de aspectele noi pe care le ia ştiinţa din vremea lui: frecventarea universităţilor, proprietatea asupra cărţilor sunt contrare practicii sărăciei, în efortul dramatic al discipolilor lui – al unora din

aceşti discipoli, dar dintre cei mai importanţi şi mai iluştri – de a se adapta condiţiilor practice ale existenţei din secolul al XIII-lea, fără a nega spiritul fondatorului ordinului, justificarea ştiinţei ocupă un loc de frunte.

Textul capital este, în cazul de faţă, *Expo-sitio IV magistrorurrksuper regulam" 2*. Fraza comentată din regulă) este următoarea: *„Din ceea ce se cuvine pentru munca lor, să nu accepte pentru ei înşişi şi pentru fraţii Io* decât ceea ce este necesar trupului, excluzând banii"*.

Iată şi comentariul magiştrilor: *„În această privinţă, trebuie să ştim dacă fraţii, aşa cum primesc cărţi şi alte lucruri de care se pot sluji, pot primi materia primă proprie meseriei lor, ca să facă din ea, prin muncă, ceva cu care ar putea dobândi apoi cele trebuincioase trupului, cum ar fi, de pildă, pergamentul, ca să facă din el cărţi, pielea ca să facă încălţăminte* etc. *Ar putea, tot astfel, să primească aur şi argint şi metale din care să facă bani şi alte lucruri preţioase, cu care să cumpere lucrurile de care au nevoie. După părerea unora, nu se poate primi ca proprietate nicio materie primă, dar se poate da cu împrumut propria muncă celui care posedă materia primă, pentru a obţine, în felul acesta, cele trebuitoare. Lucrurile stau aşa din pricina proprietăţii care este legată de posedarea materiei prime primită în scopul vânzării. După părerea altora, trebuie văzut despre ce materie primă este vorba. Există, într-adevăr, materii prime care, ca atare, nu au nicio valoare, toată valoarea vine din muncă, aşa cum ar fi, de pildă, împletiturile şi rogojinile făcute din papură sau din materii asemănătoare; o astfel de materie primă nu figurează în averea nimănui şi cei ce sunt de această părere spun că fraţii pot primi o astfel de materie primă…"* Iată deci că, folosind o argumentaţie tradiţională în lumea monastică, accentul este pus pe *ars*, pe muncă, pe meserie. Cartea materială astfel admisă, cu atât mai mult va fi curând admis conţinutul ei, va fi admisă munca intelectuală, al cărei inevitabil suport este cartea.

Sfântul Bonaventura, în *Epistola de tribus quaestionibus*, nu se mulţumeşte să legitimeze folosirea cărţilor şi practicarea ştiinţei, el limitează cât se poate de mult obligaţiile privitoare la practicarea muncii – câteodată cu preţul unor surprinzătoare contradicţii faţă de însăşi litera Testamentului sfântului Francisc – în scopul vizibil de a salva timpul şi atenţia necesare muncii intelectuale 43.

Obiecţia la munca manuală este astfel înlăturată atât în ceea ce

privește practica esențială a cerșetoriei cât și cea a muncii intelectuale. Așa ia sfârșit o dezbatere capitală, marcată de textele lui Abélard și Philippe de Harvengt, pe care sfântul Toma d'Aquino, în fața atacurilor lui Guillaume de Saint-Amour și ale discipolilor și prietenilor lui, o va încheia într-un mod surprinzător în *Contra* Impugnantes44.

Cu sfântul Toma este afirmată, iară ocol, necesitatea specializării muncitorului intelectual. Universitarul își are meseria lui. Să lase pe seama altora grija muncii manuale – care își are totuși valoarea ei spirituală – și să nu-și piardă vremea cu ceea ce nu-l privește. Așa este legitimat, la nivel teoretic, fenomenul esențial al diviziunii muncii – temeiul specificității universitarului.

Profesorii laiei și mai ales reprezentanții „aristotelismului integral" sau ai averroismului aveau să încerce să dea conștientizării universitarilor formularea ei cea mai intransigentă.

Ea va fi întâlnită mai întâi în *Quaestiones morales* de Siger din Brabant/15 și în de *Summo Bono* de Boetius Dacus/*s*. Așa cum bine a văzut Părintele Gauthier47, bătălia s-a dat în jurul umilinței și al antitezei ei etice: *mărinimia*. Este vorba – Aristotel și *Etica nicomahicu* soseau la timp pentru a oferi arsenalul din care se puteau lua argumente – de crearea, la nivel teoretic, a acelei *dignitas*, a acelei *gloria* a universitarului susținută chiar de Abélard. Un răspuns este dat de „aristocratismul păgân al moralei aristotelice". Conștientizarea universitarului culminează cu defini rep unei virtuți specifice, plasată în vârful ierar Miei etice, și care servește de temelie proclamării superiorității statutului universitar caracterizat prin această virtute majoră48.

De pildă, Quaestio la a lui Siger: „*Prima întrebare: umilința este o virtute*?" *la care se răspunde*: „*Se demonstrează că nu. Căci umilința este opusă virtuții, adică măreției sufletești* („*magnanimite*) *care înseamnă căutarea lucrurilor mari. Umilința, dimpotrivă, alungă lucrurile mari*" *i9* este punctul de plecare firesc pentru exaltarea virtuților intelectuale legate de statutul universitar așa cum apare ea în Quaestio 4 a: „*Altă întrebare: cum este mai bine pentru filosofi. * să fie celibatari sau căsătoriți? Trebuie răspuns că scopul filosofului este cunoașterea adevărului… Virtuțile morale au ca scop virtuțile intelectuale. Cunoașterea adevărului este așadar scopul ultim…*" 50.

Se simte aici demersul care duce la unele din propoziținile condamnate în 1277. Propoziținea 40: „*nu există stare mai bună decât*

za a filosofului" 5I. Propoziţiunea 104: „*uma-itatea nu este forma unui lucru ci a raţiu-iii*" 52 – punct de plecare posibil, dincolo de scolastică, pentru un „umanism" universitar, intelectual şi „raţionalist". Propoziţiunea 144! „*tot binele accesibil omului constă în virtuţile intelectuale*" 53. Propoziţiunea 154: „*singurii înţelepţi din lume sunt filosofii*" M. Propoziţiunea \l: „*intelectul nostru poate, prin darurile* îi *naturale, să ajungă la cunoaşterea cauzei ime*" 55.

Poziţie extremă, mai ales sub forma pole-lic restrânsă, poate deformată, caricaturală! care i-o dă acel Syllabus din 1277. Însă o le destul de răspândită printre universi-arii parizieni din a doua jumătate a secolului al XIII-lea pentru a o întâlni, uşor îndulcită, la un „contemporan moderat şi informat" ca Jacques de Douai 5G.

Se va fi remarcat poate că eticheta, cuvântul-definiţie, cuvântul-însemn este, hotărât, cuvântul filosof, întrebuinţat chiar de Abélard. Termenul nu este lipsit de semnificaţie. El se referă, fără îndoială, mai ales la sigerieni, la păgânismul antic. Dar, dincolo de aceasta, el ne evocă o tradiţie. Sub modificările pe care i le va impune timpul, se cuvine să-l recunoaştem, mutatis mutandis, în filosoful secolului al XIII-lea, pe strămoşul avortat al filosofului din secolul al XVI-lea – acel sceptic religios care este idealul, de exemplu, al unui Charron – şi al filosofului din secolul al XVIII-lea. Tip individual, grup profesional şi intelectual, *vâri philosophici din* Ms Paris B.N. Lat. 14698 sunt prefigurări ale filosofilor din Aufklärung.

Filosofi care se opun, bineînţeles, mai întâi teologilor (este şi rivalitatea dintre „artist", universitar pur, universitar prin excelenţă, şi teolog) 57, dar şi acelor *homines profundi* – falşi savanţi, obscurantişti atacaţi de propoziţiunea 91 din 1277: „*Raţiunea filosofului, când* (*ea*) *demonstrează că mişcarea cerului este veşnică, nu se face vinovată de sofism*; *este de mirare că oameni cu judecată bună nu văd acest lucru*" 58.

Filosofi stăpâni, bineînţeles, pe raţiune sau, mai curând, pe virtuţile intelectuale care înalţă starea lor deasupra celorlalte – şi care devin conştienţi că demnitatea lor este, poate, limitarea la anumite adevăruri demonstrabile, că vocaţia lor este, poate, să se mulţumească să explice, nu să ţină predici. În *celebra confruntare dialectică* dintre Toma d'Aquino şi Siger din Brabant, despre care vorbeşte Părintele Gauthier59, nu se poate oare distinge la Siger formarea conştiinţei acelei *neutralităţi şcolare* – atât de greu încă şi astăzi de cucerit?

Ni se va îngădui, încheind, să căutăm, la începutul secolului al XV-lea, în chip de epilog, imaginea pe care o aveau despre ei înşişi universitarii, şi să luăm această imagine de la cancelarul Jean Gerson60. Fără îndoială, chiar şi aici, ar fi prezumţios să încercăm să definim universitarul gersonian şi conştiinţa pe care o avea de el însuşi, fără a fi căutat mai

G82

Întâi elucidarea raporturilor pe care le întreţine el cu aceste realităţi noi şi fundamentale i *docta ignoranţă* şi *devotio moderna*.

Să ne mărginim – fără a căuta să analizăm nici conţinutul pozitiv al acestor realităţi intelectuale şi spirituale nici raţiunile profunde care îi duc pe universitarii de la sfârşitul Evului Mediu la aceste renegări şi la aceste mutaţii – să constatăm doar că fundamentele specificităţii şi ale demnităţii universitare, aşa cum au fost definite de la Abélard până la Siger din Brabant, au dispărut sau sunt săpate în mod eficace.

Gerson aminteşte, fără îndoială, virtuţile propriu-zis intelectuale, ştiinţifice ale Universităţii. Ea este *mama studiilor*, *stăpâna ştiinţei*, *cea care ne învaţă adevărul*. În numeroase rânduri, Gerson (cu o stăruinţă care se justifică dacă ne gândim la regele nebun şi la anturajul acestuia cărora li se adresează) subliniază superioritatea medicinei asupra şarlatanilor. El face elogiul medicilor împotriva „vracilor, a vrăjitorilor, a celor care fac farmece, precum şi a altor nebuni de soiul acestora" 61, pune deasupra tuturor falşilor tămăduitori pe „profesorii de medicină care au studiat toată vremea cărţile celor ce au descoperit şi dezvoltat medicina".

Dar care este acel adevăr pe care îl aflăm de la ea, acea lumină pe care o răspândeşte – ea care este *soarele cel frumos şi strălucitor al Franţei*, *ba chiar al întregii lumi* creştine62, *frumoasa şi strălucitoarea lumină a întregii sfinte Biserici şi a Lumii creştine*? 63.

Există *trei feluri de viaţă*: a) viaţa corporală, carnală şi personală; b) viaţa civilă, politică sau universală; c) viaţa de graţie, divină sau spirituală. Însă din aceste trei feluri, „primul este pieritor (*defaillable*), al doilea durabil (*permanable*), al treilea etern (*pierdura-ble*)" 6. Universitatea guvernează, de bună seamă, cele trei vieţi, adică totul: viaţa corporală este guvernată de Facultatea de medicină, viaţa politică de Facultăţile de Arte şi de Decrete, viaţa divină de Facultatea de Teologie. Însă ierarhia care există între aceste niveluri conferă un preţ deosebit nivelurilor doi şi trei.

Astfel, rolul intelectual al Universităţii dispare în faţa rolului politic şi a rolului spiritual. Rol politic definit, de altminteri, ca subordonat unor scopuri propriu-zis spirituale. Universitatea „tinde către eliberarea şi libertatea poporului Franţei, şi către restaurarea, nu a trupului material, ci a celui spiritual şi mistic al întregii sfinte Biserici…" 65

Scopul este, de fapt, *ordinea* şi *pacea*. Dar, dincolo de marile reconcilieri ale momentului: reconciliere naţională a poporului francez dezbinat de facţiuni, reconciliere a lumii creştine prin sfârşitul Marii Schisme, apare un obiectiv mai profund, păstrarea ordinii „existente. Licenţiaţilor în drept civil, Gerson le-o spune răspicat ce. Iar când îi evocă, oarecum reticent, pe *tirani*, *o* face de fapt pentru a-i felicita că impun respectarea proprietăţii şi a ordinii67.

Universitarii din secolele XII şi XIII erau conştienţi de vocaţia lor de descoperitori, cei din al XV-lea se mulţumeau să fie conservatori. De unde – suntem departe de măreţia sufletească – o denigrare constantă a aspectelor intelectuale şi materiale ale profesiunii universitare. În faţa viitorilor jurişti, în mod curios, Gerson reduce la o pură utilitate negativă binefacerea ştiinţei lor, care nu există decât ca urmare a păcatului; dreptul, justiţia nu sunt decât consecinţele inevitabile ale răului: *Dumnezeu nu ar fi avut nevoie de legişti şi de ca-noniști în starea naturală primitivă*, *aşa cum nu* 7; a *avea nevoie de ei în starea de triumf al naturi*?" 68 şi, în concluzie, teologia este superioară dreptului.

Scurta scriere în care declară că vrea să scape de slujba de rectorby nu este, la prima vvedere, decât 1111 loc comun. Însă Gerson este sincer, deoarece dispreţuieşte toate aspectele ar prefera să oficieze liturghia, să se roage, să se reculeagă, ruşi curând decât să faci *muncă administrativa*.

În sfârşit, studenţilor de la Collège de Na-varre, le dă o nemaipomenită lecţie de conservatorism. Elogiul pe care-l face *potecilor bătătorite 70*, chiar şi pentru cei ce-l cunosc bine pe acest conservator grandilocvent şi mediocru, este surprinzător. Recitind lauda adusă medicilor, vedem că nu-i preţuieşte decât pentru cunoaşterea livrescă a Anticilor. O Hippocrat! O Galenus!

Ce este, de altfel, Universitatea în ochii lui? O persoană de drept divin, *fiica Regelui* şi, mai ales, fiica lui Adam, venită din Paradisul Terestru prin Evrei, Egiptul lui Abraham, Atena şi Roma. *Translaţio studii* s-a transformat în lege de succesiune *prin mila lui Dumnezeu*.

Corporaţia artizanală a devenit prinţesă de sânge 71.

De aici, trufia cu care îi îndepărtează pe neiopliţii care se încumetă să readucă Univertitatea la funcţia ei profesională: „şi dacă cineva întreabă: Ce vrea să facă? Să studieze sau să consulte cărţile: ţinteşte la prea puţin, ce înseamnă ştiinţa fără practică?" *n*

Universitarul gersoni în capătă aşadar conştiinţa unei noi vocaţii, o vocaţie, la urma urmei, politică, dar, într-un sens mai larg, naţională şi internaţională. Conştiinţa profesională a universitarului medieval se transformă, în pragul lumii moderne, în conştiinţă morală. Care este locul universitarului în sânul naţiunii, în societatea universală? Ce valori are el de proclamat, de promovat, de a, parat?

Această nouă conştientizare, născută dintr-o zguduire profundă, este oare înţeleasă pe deplin de către universitarii contemporani?

În orice caz, universitarul gersoni în, negând conştiinţa profesională, se lipsea de mijloacele de a exercita aceste noi prerogative. Universitatea nu mai era decât o castă. O castă, fără în285

doială, deschisă încă parveniţilor: Gerson insistă asupra faptului că, prin recrutarea socială, Universitatea din Paris, deschisă tuturor claselor, reprezenta cu adevărat ansamblul societăţii: însă ea era o castă prin mentalitate şi funcţie. Corporaţia mânuitorilor de cărţi se schimba într-un grup de teologi pisălogi, poliţai ai spiritului şi ai moravurilor, incendiatori de cărţi. Aveau chiar să înceapă prin a o arde pe Ioana d'Arc – cu toată opoziţia lui Gerson. Lăsând – în ciuda unor eforturi meritorii – progresele ştiinţei să se producă datorită unor umanişti, dintre care cei mai mulţi erau străini castei lor, universitarii renunţau la rolul spiritual care nu putea găsi temeiuri legitime decât în împlinirea rolului lor profesional. Conştiinţa corporativă, abătută de la drumul obişnuit, îi împiedica să ducă până la capăt conştientizarea lor publică.

NOTE

— Pentru o vedere de ansamblu asupra acestor probleme se poate consulta J. Le Goff, Les Intellectuels au *Moyen Âge*, 1957. H. Grundmann, *Vom*

Ursprung der *Universität* im *Mittelalter*, Berichte über die Verhandlunger der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, tom CUI, 103 caiet

2, 1957 şi raportul lui S. Stelling-Michaud la al

XI-lea Congres internaţional al Ştiinţelor istorice.

Stockholm, 1960.

— Despre această metamorfoză şi despre această naştere, cei mai buni ghizi ni se par G. Pare, A.

Brunet şi P. Tremblay, La *Renaissance* du *XII-e siècle*, *Les* Écoles *et VEnseignement*, 1953 şi Ph. Delhaye, „L'organisation scolaire au XII-e siècle", în

Traditio 5 (1947).

— Nu este vorba să schiţăm aici o bibliografie a lui Abélard. Să amintim clasica şi magistrala lucrare a lui E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, ed. a 2-a.

1948. Dintre lucrările deosebit de sugestive, A. Borst.

„Abălard und Bernhard", în *Historische Zeitschrift*.

186/3, dec. 1958 şi M. Patronnier de Gandillac, „Sur quelques interpretations recentes d'Abélard", în

Cahiers de *Civilisation medievale*, 1961, 293 – 301.

Folosim aici excelenta ediţie a lui J. Monfrin, Bibliothèque des *Textes philosophiques*, 1962.

I. „Patrem autem habebam litteris aliquantulum Îmbutum antequam militari cingulo insigniretur; unde postmodum tanto litteras amore complexus est, ut quosqumque filios haberet litteris antequam ar-mis instrui disponeret", p. 63, 13 – 17. Despre cultura laicilor la acea epocă cf. P. Riche, în *Melanges saint Bernard*, 1953 şi *Cahiers de Civilisation medievale*, 1962 şi studiul dens al lui H. Grundmann, „Literatus-Illiteratus. Der Wandel einer Bildungs-norme von Altertum zum Mittelalter", în *Archiv jur Kulturgeschichte*, 40 (1958), 1 – 65.

5. Pp. 63 – 64, 24 – 28.

— Pp. 64, 37.

— Pp. 64, 46.

8. Pp. 64, 58.

9. Într-un articol: „Héloïse et Abélard", în *Revue* des Sciences *Hurnaines* (1958), P. Zumthor a crezut că poate recunoaşte, în raporturile dintre Abélard şi Héloïse, tipul iubirii „curteneşti". Chiar dacă se poate întâlni un anumit stil de expresie apropiat de aceasta, ni se pare că Abélard-Heloase se situează pe un plan şi într-o atmosferă cu totul deosebite, dacă nu chiar opuse. Nu vrem să ieşim din subiectul nostru încercând să explicăm de ce ne apare ca primul cuplu „modern" din Occident. Să amintim doar că Jean de Meung, care îl va lua ca model în partea a doua din Roman de l*a Rose, a* scris un romn

„anti-curtenesc" aşa cum a arătat foarte bine G. Pare, Les *Idées et les lettres au* XIH-*e siccle.*

Le Roman de *la Rose*., 1947.

10. El pune în gura adversarilor, ceea ce dă şi mai mare valoare constatării, remarca „quod scilicet proposito monachi valde sit contrarium secularium librorum studio deţineri" (82, 683 – 685). Mai directă este opoziţia între „monachi" şi „philosophi".

(77.506 sqq.) asupra căreia vom reveni.

11. Pp. 99, 1283 – 1289.

13. Pp. 97, 1201.

I3. În legătură cu Guillaume de Champaux, 67.

133.14. Pp. 94, 1092 – 1093.15. Pp. 94, 1109 – 1113.

16. Pp. 81, 645.

17. Să amintim binecunoscuta formulă: „Scientia donum Dei est, ergo vendi non potest" căreia îi este consacrat articolul util dar lipsit de „back ground" economic şi social scris de G. Post, K. Giocarinis, II. Kay... The medieval heritage of a Hunaanistic Ideal", în *Tradilio*, II (1955).

18. Într-o lucrare despre manualele de confesiune, ne propunem să studiem metamorfoza vieţii psiho logice şi spirituale care se manifestă mai ales prin

287 – Introducerea unei morale sociale (cea a stărilor) în locul unei morale individuale (cea a păcatelor capitale).

— Pp. 78, 533 – 535.

— Pp 75, 428, 431.

— Pp. 71, 286 – 267.

— Pp. 69, 208 – 210.

— Pp. 82 – 83, 690 – 701, subliniat a contraria pp.

84, 757 – 759.

— Fără a minimaliza, ci dimpotrivă, necesitatea de a repune termenul în terenul subiacent, ne-a dezamăgit valoarea redusă a consideraţiilor lui E.

R. Curtius. *La littérature* européenne *et* le *Moyen*

Age latin C. Xl-Poesie et Philosophie, 248 – 260. Ed.

fr. 195G.

— Despre Philippe de Harvengt cf. Dom U. Berliere, în *Revue* benedictine (1892) şi A. Erens, în

Dictionnaire de *Théologie cailiolique*, 12 – 1, 1407

1411.

— *Ep*. XVIII *ad Richerum*, în *PL*, CCIII, 153.

— De Insiilutione *Clericorum*, III, XXXV în PL.

CCIII, 710.

— *Ibid*., 70 fi.

— *PL*, CCIII, 31.

— *Ibid* –, 33.

— *Ep*. XVIII *ad Richeruvi* în *PL*, CCIII, 157.

— De instilutione *Clericorum*, *PL*, CCIII, 701.

„Sicut autem işti a labore discendi nociva revocantur prosperitate, şic mulţi, ut alunt, praepediuntur paupertate. Videntes eram sibi non ad votum sunpetere pecunianae subsidia facultatis, împăraţi sufferre aliquantulae molestias paupertatis, mărunt apud suos indocti remancre quam discendi gratia apud ex

teros indigere".

— „non tam audiri appetens quam audire", *PL*.

CCIII, 157.

— PL, CCIII, 31.

— *Ibid*., 159.

— De Institutione *Clericorum*, *PL*, CCIII, 706.

„Possunt eram (clerici) et curas ecclesiasticas licenţer obţinere, et labori manuum aliquoties indulgere, şi tamen ad haec cos non vitium levitatis illexerit, şed vei charitas vei nocessitas quasi violenter impulerit.

Apostolus quippe et souicitudinem gerebat Ecclesiarum, quia cum charitas perurgebat, et laborabat manibus quando necessitas incumbebat. Denique cum

Timdtheum instrueret, non ab e o laborem relegavit penitus, şed cum potius ordinavit, ut ostenderet non esse/ alienum a clerico aliquoties laborare, şi tamen id/loco suo noverit oqllacare. Debet eram studium fâraeponere scripturarum, el oi diligentius inhaerere, laborem vero manuum, non delectabiliter şed tolerabiliter susţinere, ut ad illud cum praecipue alliciat delectaţi-o spiritalis, ad bune quasi invitum compellat necesitas temporalis".

PL, CCIII, 159.

Ph. Delhaye: „Saint Bernard de Clairvaux et

Philippe de Harvengt", în *Bulletin de la Societate historique et archiologique de Langres*, 12 (1953.)

De conversione *ad* clericos *sermo*, în *PŢI*.

CLXXXII, 834 – 856.

Ep. ad Heroaldum, în *PL*, CCIII, 31.

Despre acest conflict există o vastă literatură.

Esenţialul este citat în procol"! – bilanţ, scris într-un spirit tradiţionalist, de D. Douie, „The Conflict Between the Seculars and the Mendicanis at the University of Paris in the XIIIth Century", în *Aquínas Society of London*, *Aquínas Paper n*° 23.1954.

42. Expositio quatuor *magivirorum* suver *regulam fratrum minorum* (*1241 – 1242*), cd. L. Oliger, 1950.

6. K. Esser, „*Zu der Epistola de tribus queslionibus des hi. Bonaventura*", în *Franziskanische Studieri*.

17 (1940), 119 – 159, a arătat foarte bine că sfântul

Bonaventura luase cea mai mare parte a comenta râului său de la Ioachimitul Hugues de Digne (*Expo* sitio Regulae publicată în *Firmamenta* trâum ordinum beatissimt *patris* noştri *Franciset*, Paris, 1512, pârş IV). În legătură cu atitudinea sfântului Frandsc faţă de munca manuală, Bonaventura merge şi mai departe decât Hugues de Digne, d: nd un amănunt care, în literatura franciscană din veacul al XIII-lea, nu se găseşte decât la el: „Tpse autem (Frandscus) de labors manuum parvam vim facâebat nisi propter

tium declinandum, quia, cuti ipse fuerit Regulae observator perfecţi ssimus, non credo quod unquam lucratus fiierit de labore manuum duodecim denarios vei corum valorem" (loc. cit. 153). Cf. contra Testamentum: „Et ego manibus mers laborabam, et volo laborare. Et omnesalii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio. quod pertinent ad honestatem" (H.

Boehmer, „*Analekten zur* Geschichte *des Francâscus von A.ssisi*", în *Sammlung ausgewăhiter Kirtfienund*

Dogmengeschichtlicher Quellensschriften, 4.1930, 9, 37.

7. Contra impngnantes Dei cultum et religionem.

I< IV ad 9: „Quando eram aliquis per laborem manuum non retrahitur ab aliquo utiliori opere, melius est manibus laborare, ut extinde possit sibi sufficere, et aliis ministrare… Quando autem per laborem manuum aliquis ab utiliori opere imnedit în tune melius est a labore abstinere… sicut patet per exemplum Apos ţoli, qul ab opere cessabat, quando praedicanci opportunitatem habebat. Faci Hus autem impedirentur moderni praedicatores a praedicatione per laborem man

Jum quam Apostoli, qui ex inspiratione scienţiam praedicandi habebant; cum oporteat praedicatores moderni temporis ex continuo studio ad praedicandos paratos esse…"

45. Ed. F. Stegintiller, *Neugefundene Quaestionen*… în *RThAM* 3 (1931) 172 – 177.

45. Boetius Dacus, *De Summo Bono sive de vita philosophie*, ed. Grabmann, în *AHD* 6 (1931), 297 – 307.

44. R.-A. Gauthier, *Magnanimite. L'ideal de la grandeur dans la philosophie păienne et dans la théologie chrétienne*, 1951.

45. Cf. mai ales textul citat de R.-A. Gauthier 468, n. 2 şi atribuit de către el lui Jacques de Douai:

„Sicut tamen alias dixi, status philosophi perfecţior est stătu principis…"

46. F. Stegmüller, Joc. *cât*., 172.

47. *Ibid*., 175.

48. H. Deniile şi A.E. Chatelain, *Cartularium Universitatis Parisiensis*, I, 545.

49. Ibid., I, 549.

50. *Ibid*., I, 551.

51. Ibid., I, 552.

52. Ibid., I, 555.

53. R.-A. Gauthier, op. cit., 469, în notă.

54. Cf. propoziţiunea 153 din 1277: „Quod nichil plus scitur propter scire theologia m". Deniile şi Chatelain.

I, 552.

55. Ibid., I, 548.

56. R.-A. Gauthier, *Trois commentaires „averro istes"*.

sur l'Ethique a Nicomaque, în *AHD* 16 (1948), 224 – 229.

G0. Despre Gerson este cunoscută importanţa lucrărilor scrise de Mgr Combes şi a articolului scris de Mgr P. Glorieux, La *vie* et les *oeuvres de Gerson* în *AHD*, (1950 – 1). Voi. 25/26, pp. 149 – 192. Louis Mourin, *Jean Gerson*, *predicateur français*, 1952, este util. Nu am putut consulta G.H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson*, *zijn kerkpolitek* ere *ecclesiologie*, 1963.

Vivat Rex, ed. din 1951, f° IIR° şi 45 v°.

Ibid., f° 2 r°.

Ibid., f° 3 i°.

Ibid., f° 7 v°.

Ibid., f° 4 v°.

„Recommendatio licenţiandorum în Decretis", în Gerson, *Opera*, Paris, 1906, t. II, 828 – 838. „Dominus ita vobis opus habet… et hoc ad regimen suae familiae grandis quietum et tranquillum… Ea eram demum vera pax erit, ea gubernatio idonea, ea servitus placens Domino, şi manet unicuique debitus ordo.

Ordo aţitem quid alind est nisi parfum dispariumque rerum sua unicuique tribuens coalatio. Hune ordinem docer – habetis…" (ibid., 829).

„Se vorbeşte de nişte ţări cârmuite de tirani, care îşi jumulesc supuşii: însă totul este sigur şi bine păzit, încât nu se află cineva care să se încumete să fure măcar un puişor, sau vreo găină…" (*Viva Rex*. *1*° 33 v°).

„Recommendatio", *Opera*, II, 832.

De onere et difficultate officii cancellariatus et causis cur e o s-o abdicare voluerit Gersonius. *Opera*. 1606, II, 825 – 828.

„Sequamur tritum iter commodius plane et ab errorum scandalosumque discrimine remotius" (ut, posthabitis recentioribus, antiquiores legant, *Opera*. 1906, I, 558).

Universitatea din Paris este calificată „fiica Regelui", în *Vivat Rex*, ffos 2 r°, 4 v° etc.

Vivat Rex, fo' 9 r°.

RENAŞTERE

UNIVERSITĂŢILE ŞI PUTERILE PUBLICE ÎN EVUL MEDIU ŞI *m*

I. CONSIDERAŢII GENERALE

Dificultatea studierii raporturilor dintre universităţi şi puterile publice, din secolul al XII-lea până în secolul al XVII-lea, nu provine doar din lacunele documentării, mai ales pentru perioada cea mai veche, din insuficienţa studiilor monografice, din cantitatea redusă de date numerice şi de lucrări cu caracter statistic. Ea provine, mai ales, chiar din subiect. Este vorba, într-adevăr, de dificultăţi inerente:

1. *diversităţii universităţilor şi contradicţiilor lor interne*.

Chiar dacă nu luăm universităţile în sensul primitiv de *corporaţie* (*universitas* în general *magistrorum* şi *şcolarium*), ci în acela de *centru superior* (adică de *studium generale*, fără a intra în discuţiile

asupra sensului precis al acestei expresii nici asupra nivelului exact al învăţământului predat în universităţile medievale), ne găsim încă în faţa unor organisme diverse, complexe, ambigue:

a. Nu există întotdeauna coincidenţă între *organizarea profesională* (aflată în general în mina profesorilor grupaţi în colegii de doctori) şi *organizarea corporativă* şi mai ales *financiară*, unde profesorii şi studenţii nu joacă acelaşi rol în toate universităţile (cf. cel puţin, pentru secolele XII – XIV, modelul bolognez, cu preponderenţă studenţească, şi modelul parizian, cu preponderenţă profesorală).

Universităţile nu oferă, toate, aceeaşi înfăţişare ştiinţifică, nici din punct de vedere al *disciplinelor* predate nici din punct de vedere al organizării lor instituţionale: *facultăţile*; se întâmplă rar ca o universitate să aibă toate facultăţile, şi, încă şi mai rar, ca diferitele ei facultăţi să aibă aceeaşi importanţă (din punct de vedere al raporturilor cu puterile publice, le exemplu, este capital ca facultatea dominantă să fie cea de teologie, sau o facultate orientată către carierele „lucrative" sau „utilitare" – drept sau medicină –, şi chiar şi l-ai important este ca universitatea să aibă sau să nu aibă o facultate de *drept civil*, adică ian: cf. cazul Parisului şi al bullei lui Ho-îorius al III-lea, din 1219).

c) *Statutul juridic* al universitarilor este insu-icient definit. Privilegiile pe care le dobâniesc tind să definească un statut special al aniversitarilor (*status studentium* sau *ordo scholasticus*), dar acest statut, apropiat de cel ecleziastic, se aplică unor persoane a căror *stare socială* concretă este diversă şi, în mare măsură, ambiguă, nici cu totul ecleziastică, nici cu totul laică. De bună seamă, evoluţia semnificaţiei termenului *clericus*, care tinde să însemne *savant*, *învăţat* şi care, în unele limbi, aluează chiar către sensul de funcţionar *clerk*. În engleză, *clerc* în franceză), trădează acest efort de adaptare a vocabularului la realităţi sub presiunea faptului universitar. Însă *forul universitar* este greu de definit, sursă de conflicte constante, în timp ce condiţia universitarilor oscilează între cei doi poli, condiţia clerică şi condiţia laică.

d. Universitarii nu sunt singurii, în societatea Evului Mediu şi a Renaşterii, a căror condiţie se defineşte dintr-un dublu punct de vedere J

economic, ca profesionişti, tehnicieni, *oameni de meserie*, şi, totodată, social, ca *privilegiaţi*, acesta fiind cazul tuturor membrilor

corporaţiilor. Însă, la universitar, această ambiguitate poate atinge un aspect fundamental contrastat, după cum universitarul primeşte *salariu* sau *prebendă*. Nu numai că aceste două tipuri de universitari, a căror dependenţă economică şi juridică de puterile publice este radical diferită, se pot întâlni într-o aceeaşi universitate, dar, aceiaşi universitari trăiesc adesea din remuneraţii de tip mixt. În sfârşit, un lucru ce-i priveşte îndeosebi pe studenţi, caracterul unei universităţi se schimbă mult după proporţia de săraci şi de bogaţi care o alcătuiesc, iar această proporţie poate varia considerabil de la o universitate la alta (în funcţie mai ales de fizionomia sociologică a înrădăcinării lor urbane: Paris şi Cambridge, de exemolu, se află aproape la poli opuşi în această privinţă).

e. Aşa cum primesc membri *de orice origine socială*, ceea ce pune puterile publice în prezenţa unor grupuri practic unice în societatea stratificată a Evului Mediu şi a Renaşterii, tot astfel, universităţile sunt deschise persoanelor de orice naţionalitate. Rezultă de aici nu numai o tensiune fundamentală între autorităţile locale sau naţionale şi acest *grup internaţional*, căci organizarea universitarilor în „*naţiuni*", al căror număr şi natură variază de la universitate la universitate, şi care nu urmează criterii strict naţionale sau geografice, complică şi mai mult structura universităţilor şi personalitatea lor în raport cu puterile publice.

2. Faţă de acest partener-proteu, *puterile publice sunt ele însele diverse şi multiple*.

a. Chiar atunci când universităţile nu sunt cen-fruntate decât cu o singură autoritate publică, aceasta poate fi: un *oraş* (şi, atunci, trebuie distins între raporturile universităţii cu corpul politic care guvernează oraşul: consiliu

— 294

urban, comună, putere juridică, podestat etc, şi grupul social care îl domină, iar dincolo de aceasta, raporturile cu societatea urbană globală), o *putere seniorială*, *o putere princiară sau regală*, *puterea imperială* (în acest din urmă caz se pune problema naturii puterii imperiale în sediul universităţii: exemplul raporturilor universităţii din Bologna cu Frederic Barbarossa sau cu Frederic al II-lea, sau al universităţii din Praga, universitate boemiană sau imperială?).

b. Cazul puterii imperiale duce la constatarea că universităţile au, cel mai adesea, de a face nu cu o singură putere publică ci cu o

multitudine de puteri publice între care există fie o ierarhie adesea greu de definit şi de respectat, fie opoziţii, mai mult sau mai puţin nete, de interese şi de politică (situaţia Bolognei între Comună şi Imperiu). Avem de a face cu o situaţie caracteristică Evului Mediu, care aminteşte, *mutatis mutandi*, cazurile de vasalitate multiplă.

3. Nu numai cei doi parteneri, universităţile şi puterile publice, se schimbă între secolul al XII-lea şi secolul al XVII-lea, dar şi natura relaţiilor dintre ele devine alta. Ne aflăm deci în faţa unei *evoluţii cu mai multe variabile*.

a. O primă diferenţă se naşte din diferenţa *originilor*, şi contrastul principal este, în această privinţă, între universităţile *create* de puterile publice şi universităţile născute „*spontan*", însă opoziţia între aceste două tipuri de universităţi şi de raporturi nu este atât de netă cât ar putea să pară la prima vedere. Universităţile născute „*spontan*" s-au format, într-adevăr, sub acţiunea, dacă nu a unor factori, cel puţin a unor situaţii în care atitudinea şi nevoile puterilor publice şi ale forţelor pe care le reprezentau au jucat întotdeauna un rol mai mult sau mai puţin mare. Pe de altă parte, naşterea acestor universităţi

8-a produs fie cu ajutorul puterilor publice, fie în ciuda ostilităţii, mai mult sau mai puţin mari, a acestor puteri.

b. Create sau născute spontan, universităţile au văzut, chiar de la început, raporturile lor cu puterile publice definite şi orientate diferit în funcţie de data *lor de naştere*. Deşi evoluţia generală a acţionat în sensul unei uniformizări a naturii raporturilor dintre universităţi şi puterile publice, natura acestor raporturi a fost, în general, diferită, după cum universităţile au apărut în secolul al XII-lea, al XIII-lea, al XIV-lea, al XV-lea sau al XVI-lea.

Raporturile între universităţi şi puterile publice au fost complicate şi mai mult de raporturile celor doi parteneri cu *Biserica*, nu nu mai din pricina rolului dominant jucat de

Biserică şi de religie (Reforma complicând şi ea situaţia, în secolul al XVI-lea), dar şi de poziţia ambiguă a Bisericii însăşi, ca putere temporală, dar totodată spirituală, şi caracterul, în mare măsură, „clerical" al universităţilor. Aici, nu se va ţine seama, atât cât este posibil. să se facă această distincţie, decât de aspectul temporal al raporturilor între Bise râca şi universităţi, acolo unde puterea eclezias ţică apare ca o putere publică.

Să subliniem, în sfârşit, o dificultate inerenta naturii unei mari părţi a documentaţiei privitoare la problema noastră. Adesea, este vor ba de statute, de privilegii, de constituţii etc, adică de documente legislative, administra tive, teoretice. Realitatea concretă a raporturi lor dintre universităţi şi puterile publice a fost, cu siguranţă, deseori, destul de departe de aceste principii. Dificultăţile de a surprinde raporturile concrete fac subiectul nostru încă şi mai delicat.

Având în vedere aceste dificultăţi, ne-am resemnat cu selecţia următoare:

a. Am făcut mai curând un inventar de probleme şi am propus un cadru pentru a le aborda, decât am căutat să le rezolvăm.

b. Am înlăturat trei tipuri de plan posibile:

1. un plan pe *tipuri de universităţi*: deşi o *tipologie a universităţilor* ar aduce mari servicii istoriei acestora, istorie pe care discuţiile la raportul nostru sperăm s-o ajute să se constituie, nu ni se pare că, pentru subiectul nostru, am putea găsi în această tipologie un criteriu operaţional de clasificare a univerşi taţilor; 2. un plan pe tipuri de *puteri publice*, acest plan părându-ni-se comod şi prea puţin propriu să pună în lumină aspectele cele mai importante ale subiectului nostru pentru a de fini contribuţia istoriei universitare la istoria globală şi la metoda istorică; 3. un plan *cro nologic* care risca să dizolve în evenimenţial esenţialul, adică valorificarea structurilor şi a problemelor, însă am păstrat o mare *tranşă cronologică*, în ciuda diversităţii cazurilor lo cale şi naţionale sau regionale, *la mijlocul secolului al XV-lea*, despărţind astfel o perioadă medievală şi o perioadă renascentistă, tranşă care ni se pare a avea o valoare fundamentală, atât pentru problema noastră cât şi pentru istoria generală în care ne silim să situăm această problemă.

Am optat, aşadar, pentru un plan care *ţine seamă de aspectele şi de funcţiile* universităţilor. Ştim prea bine că acest plan ne duce la distincţii şi la un decupaj mai mult sau mai puţin abstracte, dar ni s-a părut cel mai potrivit pentru a pune în lumină esenţialul: *natura şi rolul mediului universitar* în societăţile globale în care este angajat şi în care acţionează: statele, oricare ar fi natura lor, urbane, seniorale, naţionale etc.

c. Am căutat, mai ales, să punem în valoare aceste raporturi, examinate în *tensiuni şi în conflicte*, deosebit de indicate pentru a revela natura grupurilor sociale şi a instituţiilor în care se manifestă.

Nu uităm însă că raporturile între universităţi şi puterile publice nu se definesc doar prin antagonisme, că ele nu s-au redus la un şir de crize şi de lupte, ci că s-au şi sprijinit unele pe altele, că relaţiile dintre ele se definesc şi prin *servicii* reciproce, şi că un *respect* mutual s-a dovedit adesea mai presus de opoziţiile fundamentale sau ocazionale.

II. UNIVERSITĂŢI ŞI PUTERI PUBLICE

ÎN EVUL MEDIU (SECOLUL AL XII-LEA – MIJLOCUL SECOLULUI AL XV-LEA)

1. *Universităţile ca organizaţii corporative*.

a. Ca organizaţii corporative, universităţile medievale vor să dobândească un *monopol şcolar*, adică, mai înainte de orice, un monopol al conferirii gradelor; acest monopol le pune, mai ales la începutul istoriei lor, în conflict cu autoritatea ecleziastică, dar nu şi cu puterile publice.

b. Ele vor, apoi, autonomia juridică, a cărei recunoaştere o obţin relativ uşor din partea puterilor publice care urmează, în general, tradiţia inaugurată, încă din 1158, de Frederic Barbarossa la Bologna (Authentica *Habita*. „Sursă a tuturor libertăţilor academice"). Se pare că, de exemplu la Paris, autonomia juridică a universităţii a fost recunoscută de Filip August încă din 1200, înaintea Papalităţii (care o recunoaşte fie în 1215, fie abia în 1231).

c. În măsura în care, ca orice corporaţie, universitatea vizează să *controleze* meseria şcoiară, puterile publice nu văd, în general, decât avantaje în această organizaţie de *ordin* profesional care se înserează în ordinea publică generală.

d. În această perspectivă, puterile publice nu văd niciun inconvenient să pună corporaţia universitară în rândul corporaţiilor ce se bucură de privilegii speciale, cum ar fi scutirea de pază şi de serviciul militar, care se potriveşte de altfel cu caracterul „clerical" al universitarilor.

e. Aşa cum funcţionarii urbani, senioriali sau regali asigurau supravegherea altor corporaţii (controlul calităţii, al condiţiilor de muncă, al măsurilor şi greutăţilor, al târgurilor şi al pieţelor, al respectării statutelor etc.) în însuşi interesul corporaţiei şi al conducătorilor ei, controlul exercitat de anumiţi slujbaşi comunali asupra universităţilor, în Italia cu deosebire, nu pare să fi întâmpinat greutăţi majore, însă activitatea

acestor magistraţi (*reformatores*, *gubernatores*, tractatores *studii*) nu a fost studiată îndeajuns.

f. Un anumit caracter, foarte specific, al corporaţiei universitare ar fi putut duce la conflicte cu puterile publice. În cele mai multe din celelalte corporaţii, membrii, în orice caz meşterii, erau economic independenţi de puterile publice, în măsura în care trăiau din beneficiile (în sens modern) şi din veniturile mese noi lor. Însă profesorii universitari, deşi au obţinut recunoaşterea legitimităţii faptului de a fi plătiţi, pentru *munca* lor, de către studenţi, n-au izbutit să trăiască din aceste *colec + se* sau din avantajele materiale pe care le scoteau, sub alte forme, de la studenţi (taxe şi daruri cu ocazia examenelor, deşi conferirea a ceea ce se numea *licenţia docendi* era, în principiu, gratuită). Cea mai mare parte din câştigurile lor venea deci, alături de beneficiile ecleziastice, din salariile şi veniturile acordate de oraşe, de prinţi sau de suverani. Puterile publice cereau, în schimb, dreptul de a desemna succesorii în funcţii, drept ce decurgea din patronare. Astfel, corporaţia universitară nu se bucura pe deplin de unul din privilegiile esenţiale ale corporaţiilor, *autorecrutarea*. Se pare totuşi că s-a resemnat uşor cu această îngrădire a independenţei sale în schimbul unor avantaje materiale reprezentate de înzestrarea catedrelor de către puterile publice (cazurile referitoare la această problemă sunt, de altfel, în general, tardive, de pildă, consultarea, în această privinţă, a universităţii din Colonia de către universitatea din Louvain şi incidentele din 1443 – 1469 suscitate de interpretarea, de către administraţia din Louvain, bullei lui Eugen al IV-lea, dată în 1443, prin care-sânt stabilite modalităţile.denumirea. profesorilor clerici).

g. Rămâne, ca motiv de conflict şi prilej de conflicte efective, violarea frecventă a forului universitar de către funcţionarii comunali sau regali: studenţi şi profesori întemniţaţi în ciuda prevederilor statutelor, sustraşi jurisdicţiei universitare (cazuri frecvente la Oxford, Cambridge şi mai ales la Paris, unde. magistratul este adesea oaia neagră a universitarilor), în general, însă, este vorba de abuz de putere din partea unor funcţionari, cel mai adesea dezavuaţi, mai mult sau mai puţin bucuros şi mai mult sau mai puţin repede, de către autorităţile publice superioare, iar întâmplările acestea nu depăşesc niciodată cadrul conflictelor de jurisdicţie în materie de poliţie. Dacă, uneori, devin mai grave, motivul se află în alte caracteristici ale mediului universitar (că 4 şi 5).

2. *Universităţile ca centre se formaţie profesională*.

a. Universitarii sunt animaţi fie de dorinţa de a se instrui, fie de dorinţa de a face o carieră, onorifică sau lucrativă, sau de ambele dorinţe în acelaşi timp. Faptul nu are de ce să-i ducă, neapărat, la conflict cu puterile publice, dimpotrivă. Perioada de creare şi de dezvoltare a universităţilor corespunde, de fapt, unei perioade de dezvoltare, de specializare a funcţiilor publice. Totul, până chiar şi dezvoltarea facultăţilor de medicină, corespunde unui efort crescând făcut de autorităţi pentru salubritate şi pentru sănătatea publică, odată cu dezvoltarea urbanismului, apoi, din perioada Ciumei celei Mari, odată cu lupta împotriva epidemiilor, socotită de către puterile publice ca un aspect esenţial al acţiunilor şi îndatoririlor lor. Căutarea *debuşeelor* de către universitari se întâlneşte cu *cererea* sporită a puterilor publice.

b. Puternicul caracter teoretic şi livresc al formaţiei profesionale universitare, al scolas ticăi, nu-i împiedică pe universitari să râs pundă nevoilor puterilor publice. În realitate, specializarea cerută de funcţiile publice este foarte limitată: să ştii să scrii şi să citeşti, să cunoşti latina, principiile unei ştiinţe juridice unde iscusinţa în a argumenta, pornind de la câteva texte, este esenţială, principii de contabilitate foarte elemen tare şi rudimente de ştiinţă economică încă şi mai simple (cf. De *Moneda* de Nicola Oresme).

Pe de altă parte, gustul prinţilor şi al suve rănilor pentru teoria politică, ba chiar pentru o cârmuire „ştiinţifică", adică inspirată de principii scolatice (cf. rolul ardsio±clismului la curtea lui Carol al V-lea al Franţei, la curtea

Poloniei, rolul aristotelismului şi al platonismului sau al unui amalgam din ambele doc frâne în cârmuirea oligarhiilor şi a senioriilor italiene) se întâlneşte cu tendinţele intelectuale ale universitarilor.

c. Alături de aspectul *utilitar* al muncii universitare, aspectul ei *dezinteresat*, departe de a displăcea puterilor publice, li se pare necesar gloriei lor, care acordă un loc de seamă *preştigiului intelectual* printre tipurile de prestigiu indispensabile unor regimuri semimilitare, semimagice (cf. 5).

d. Faptul că, într-o mare măsură, carierele urmărite de universitari sunt cariere ecleziastice nu este nici el rău văzut de puterile publice.

301. „—.»

Mai întâi, fiindcă funcţionarii publici sunt încă, în proporţie apreciabilă, clerici: *cadrele* ecleziastice şi cadrele civile se mai confundă încă adesea. Apoi, pentru că aceste puteri sunt creştine şi că religia şi cei ce o slujesc li se par utili şi necesari prin ceea ce sunt. De altfel, se întâmplă rar ca ceea ce este folositor Bisericii să nu fie într-un fel oarecare folositor şi Statelor: de pildă, predicatorii sau teologii formaţi în universităţi pentru a lupta împotriva ereziei sau a păgânisrrmlui (de ex., Toulouse şi lupta împotriva catharismului, Cracovia şi evanghelizarea Lithuaniei) pot şi ei sluji scopuri politice (regii Franţei şi pătrunderea în Languedoc, politica lithuaniană a lui Ladislau Iagellonul).

e. Când există conflicte între universitari şi puterile publice, este vorba, în general, de conflicte limitate la anumite aspecte locale, în care universităţile nu sunt decât parţial angajate şi vizate (de exemplu, ostilitatea celor din Toulouse împotriva inchizitorilor dominicani proveniţi din universitate). Adesea chiar, aceste conflicte sunt, în esenţă, interne şi nu ies din sânul universităţilor decât când puterile publice susţin o fracţiune universitară (la Paris, Ludovic cel Sfânt susţinându-i pe profesorii ce aparţin ordinelor de călugări cerşetori; cu prilejul Marii Schisme, plecarea universitarilor legaţi de obedienţa faţă de cutare sau cutare papă; la Praga, în 1409, regele Boemiei susţinând „naţiunea" cehă împotriva germanilor din celelalte „naţiuni" etc).

3. *Universităţile ca grup economic de consumatori*.

Universităţile reprezintă, în oraşele medievale, un *grup de neproducători*, o *piaţă de consumatori* a căror importanţă numerică nu trebuie subestimată (la Oxford, de exemplu, potrivit datelor din *poli tax* pe 1380 – 1381, existau, la vremea aceea, probabil cam 1500

de universitari – adică persoane care se bucurau de privilegiile universităţii – la o populaţie totală de 5.000 până la 5500 de persoane, adică un universitar la 3 – 4 oxfordieni.

a. În mod normal, autorităţile urbane ar fi trebuit să fie mulţumite de această clientelă, în măsura în care ea a putut „ajuta comerţul să meargă".

b. Dar, într-o economie care este mai mult o economie a mijloacelor de trai, acest grup important de neproducători a sporit, pesemne, dificultăţile autorităţilor urbane în ceea ce priveşte aprovizionarea şi dezechilibrul economiei urbane a oraşelor universitare.

c. Pe deasupra, populaţia universitară.com porta (proporţia a variat de la epocă la epocă)

un număr mare de studenţi săraci (în 1244, la Oxford, Henric al III-lea dă de mâncare, în ziua de naştere a „răposatei şale surori

Cleanor1, pentru 1.000 de *pauperes şcolăres*"), drept care se pune problema *puterii de cum parare* a grupului universitar.

d. Faptul cel mai important este că universi ţării se bucurau de mari *privilegii economice*:

scutirea de taxe, de impozite, de dări etc. Mai mult chiar, ei beneficiau de preţuri speciale pentru locuinţe şi hrană (ba chiar, cel puţin în anumite oraşe universitare, ca Oxford, din pricina lipsei localurilor universitare, multă vreme, locuinţele ce fuseseră închiriate odată universitarilor cu preţuri scăzute nu mai puteau după aceea fi date unor locatari neuni versitari cu preţuri mai mari). În sfârşit, universitarii aveau dreptul să controleze şi să ceară respectarea, pentru toată populaţia un bană, preţurilor pe care le obţinuseră sau ajutaseră să fie obţinute (*assises*), în aşa fel încât s-a putut spune că locuitorii, oricare ar fi fost ei, din oraşele universitare, au beneficiat, în

Evul Mediu, de condiţii de viaţă mai bune decât în alte oraşe. În legătură cu un conflict de ordin economic, burghezii din Oxford, într-o petiţie către regele Angliei, au putut afirma că „la Oxford, există două comune, cea a burghezilor şi cea a universităţii, şi că cea din urmă este cea mai puternică". Asupra acestui punct, într-adevăr, opoziţiile între puterile urbane şi universitari au fost mai ascuţite decât altele şi au stârnit conflicte numeroase şi violente. Privilegiile economice ale universitarilor şi ostilitatea pe care au stârnit-o în mediile burgheze care dominau oraşele dezmint acea „justiţie economică" din care s-a făcut adesea o caracteristică a oraşelor medievale şi arată că legea cererii şi a ofertei era de fapt regula ce sfida toate reglementările, în această privinţă, ne putem chiar întreba dacă nu cumva teoriile scolastice despre *preţul just* (în măsura în care nu consolidau pur şi simplu libertatea jocului pieţei) nu răspundeau intereselor economice ale grupului universitar pe piaţa urbană.

e. Există totuşi un sector în care mediul universitar se prezenta ca un grup de producători şi totodată de consumatori: acest sector este *piaţa manuscriselor* (cf. la Bologna, importanţa acestei pieţe în ansamblul economiei urbane). Ar fi, oricum, foarte important de apreciat care a putut fi, în oraşele universitare, *influenţa pieţei*

universitare asupra evoluţiei preţurilor (chirii, obiecte de primă necesitate şi mai ales alimente, produse de lux sau semilux).

4. *Universităţile ca grup socio-demografic*

În cadrul populaţiei urbane, universitarii formau un *grup masculin*, *cu o puternică majoritate de celibatari şi de oameni tineri*. Caracterul clerical al acestui grup fiind destul de slab, un mare număr din membrii lui nu se simt legaţi de anumite reguli de conduită ce-i priveau pe ecleziastici: cumpătare, sobrietate, stăpânire de la violenţă. Beneficiind, dimpotrivă, din plin, de privilegii juridice care asigurau, dacă nu impunitatea, cel puţin sancţiuni mai puţin grave, un mare număr de universitari (şi acest lucru, deşi, evident, nu în aceeaşi măsură, se referă atât la profesori cât şi la studenţi) se dedau la acte de violenţă, împinşi de vârstă, de dezrădăcinare, de apartenenţa unora dintre ei la cele două clase înclinate către *violenţă* mai mult decât altele, nobilimea şi ţărănimea: este vorba de „the wilder şi de of University life" (Rashdall). Este, de altminteri, foarte evident că provocările sau excesele represiunii poliţieneşti nu au putut decât să sublinieze ceea ce ni se pare, orice s-ar spune, a fi, în mod fundamental, un aspect, marginal, fără îndoială, însă real, al unei opoziţii sociale, dacă nu al luptei de clasă. Cu atât mai mult cu cât burghezii (chiar dacă-i vedem folosind violenţa împotriva universitarilor în anumite ocazii, şi chiar dacă, în unele acte de violenţă, sunt implicaţi universitari de origine burgheză) caută să promoveze până şi în viaţa curentă o ordine paşnică, astfel încât universitarii aparţin mai curând lumii violenţei medievale.

Dacă ne gândim la amestecul universitarilor în încăierări, scandaluri nocturne, jocuri de noroc, frecventarea prostituatelor şi afacerile de moravuri, frecventarea tavernelor (s-a constatat că unele din cele mai grave conflicte între „town and gown" s-au declanşat într-o tavernă: de exemplu, la Paris, în 1229, la Oxford, în 1355), se vede în ce măsură „genul de viaţă" al unei părţi considerabile din populaţia universitară contrazicea morala socială a păturilor dominante din societatea urbană.

În sfârşit, chiar dacă această comportare violentă sau „scandaloasă" era destul de răspândită în populaţia universitară (fără să ţinem seamă întru totul de generalizările abuzive ale unui moralist arţăgos şi ursuz ca Jacques de Vitry)

ea caracteriza cu deosebire o anumită parte a populaţiei

studenţeşti: *clericii vagabonzi*, descendenţi ai Goliarzilor, o categorie specială a clericilor cerşetori, strămoşii boemei estudian-tine. Ar fi foarte interesant să se cerceteze istoria acestei categorii care nu este totuna cu grupul alcătuit de „pauperes şcolăres" (dintre care mulţi, de exemplu bursierii colegiilor, erau, dimpotrivă, foarte bine integraţi în partea cea mai „aşezată" a mediului universitar), al căror număr, compoziţie socială, comportament au variat în decursul istoriei. Cunoaşterea unui mediu social prin grupurile lui marginale, mai ales când ele au importanţa acestei categorii, duce întotdeauna la descoperiri utile.

5. *Universităţile ca instituţie de prestigiu*

Aspecte esenţiale ale raporturilor între universităţi şi puterile publice se explică prin *prestigiul* care era asociat universităţilor.

a. Era, mai întâi, prestigiul asociat ştiinţei ca atare. Deşi universităţile, prin metode noi şi o nouă stare de spirit, au contribuit foarte mult la modificarea caracterului ştiinţei şi la îndepărtarea ei de aspectul magic şi tezaurizator, pentru a o transforma într-o ştiinţă raţională, practică, ce se comunică nu printr-o iniţiere secretă ci printr-o învăţare tehnică, ştiinţa reprezentată de universităţi a luat curând aspectul unei *puteri*, al unui *ordin*. *Studium* stă alături de *Sacerdotium* şi de *Regnum*. Universitarii au căutat astfel să se definească drept o *aristocraţie intelectuală*, având morala ei specifică şi propriul ei cod de valori. Această tentativă a mers foarte departe în unele medii aristotelice şi averroiste care au încercat să constituie şi să legitimeze, în teorie, o castă de *philosophi* (înţelepţii universitari) a căror virtute esenţială pare să fi fost măreţia sufletească (cf. mediul sigerian la universitatea din Paris, în secolul al XIII-lea).

b. Dacă, în Evul Mediu, Sacerdotium şi Regnum mai mult s-au ciocnit decât s-au sprijinit, nu la fel au stat lucrurile cu raporturile între Regnum şi Studium. Pentru puterile publice, faptul de a avea universitari era considerat ca *o podoabă şi o bogăţie publică*, tocmai datorită prestigiului ştiinţei al cărei monopol păreau să-l deţină aceştia. Formulele care, de la *Authentica Habita* (*deoarece lumea va fi cârmuită şi luminată de ştiinţa sa*), reamintesc neîncetat această strălucire a ştiinţei în textele despre privilegiile acordate universităţilor de către puterile publice, nu sunt simple locuri comune şi nici vorbe goale, ele sunt expresia unei motivaţii profunde.

c. Paralel cu acest prestigiu intelectual, universităţile au încercat

să dobândească un mesti-giu exterior, oare să fie ca un semn al înaltei lor demnităţi: costume, ceremonii etc. *Fastul universitar* a devenit unul din semnele exterioare ale bogăţiei şi demnităţii oraşelor şi Statelor. De aceea, disputele *pentru prerogativele rangului* şi lipsa de respect care îi opuneau pe universitari unora din slujbaşii publici au dus la câteva din cele mai ascuţite conflicte între universităţi şi puterile publice (de ex., la Paris, penitenţa publică a dregătorului însărcinat cu strângerea impozitelor, în faţa universităţii, în Place de Greve, în 1372, disputa pentru prerogative la înmormântarea lui Carol al V-lea, în 1380, „afacerea Savoisy", în 1404).

d. Puterile publice recunosc acest caracter de reprezentare, de ilustrare al universităţilor, făcându-le, individual (*începtio* pentru noii profesori) sau colectiv (banchetul corporativ pentru *dies Aristotelis*), daruri însemnate (vânat din pădurile regale, vin oferit de comună etc). e. Dacă universităţile profită de acest prestigiu pentru a juca un rol public, rareori se anga-S07

jează într-o activitate cu adevărat *politică* ce le-ar fi putut duce la conflicte cu puterile publice (sau, atunci, este vorba de politica religioasă, ca cea din timpul Marii Schisme, fapt potrivit cu caracterul „clerical" al Universităţilor şi, într-o oarecare măsură, cu caracterul lor internaţional). De ex., dacă Simon de Montfort pare să fi beneficiat de simpatii la universitatea din Oxford, se pare că a fost vorba mai ales de simpatii individuale; chiar şi la Paris, cea mai „politizată" dintre universităţi, atitudinea faţă de englezi şi de burgunzi, după tratatul de la Troyes, nu este propriu-zis politică, iar titlul de „fiică mai mare a regelui", luat de universitate în acea vreme, este, tocmai, mai curând o demnitate decât recunoaşterea unui rol politic; chiar şi universitatea din Praga, după decretul de la Kutna Hora nu este chemată să joace un rol politic oficial în regatul Boemiei etc).

f. Conştiente de prestigiul lor, universităţile au utilizat, în conflictele cu puterile publice, fie efectiv fie ca ameninţare, principalul lor mijloc de presiune, arma lor majoră: *greva* şi mai ales *secesiunea*. Aşa se explică îndârjirea cu care universităţile abia create au cerut recunoaşterea acestui drept, ajutate de papalitate, care îl acorda cu atât mai uşor cu cât nu era ea direct interesată.

6. *Universităţile ca mediu social*

Baza şi mecanismul raporturilor între universităţile medievale şi puterile publice trebuie, în cele din urmă, căutate în faptul că

universitarii medievali constituie un mediu social original: o *inteligentsia medievală*. Trebuie însă determinate, prin studii de detaliu, caracterele acestui mediu.

a. *Mediul universitar este recrutat în toate categoriile societăţii*, dar trebuie să ştim, în măsura în care documentarea o îngăduie, care este, pentru fiecare universitate, la diferitele epoci ale istoriei ei, procentajul diferitelor medii de origine *a* membrilor ei şi care este cariera acestor membri târâind seama de origina socială. Tot astfel, trebuie să ştim cum se structurează diferitele categorii de universitari în cadrul mediului universitar: săraci şi ne-săraci, profesori şi studenţi, universitari ai diferitelor facultăţi etc. Abia atunci, un studiu comparativ al structurii sociale a mediului universitar şi al societăţilor globale cărora acest mediu le aparţine va permite situarea raporturilor lor pe o bază sociologică serioasă.

b. Acest mediu este *tranzitoriu*: universitarii, cu excepţia unei minorităţi, nu rămân în universităţi, ei ies din acestea. Ar fi necesare o serie de studii statistice despre cariera universitarilor: citi îşi continuă studiile până la cucerirea titlurilor, citi rămân în universităţi, ce devin cei ce pleacă din ele. Abia atunci se va putea aprecia câştigul adus puterilor publice de capitalul investit de ele în ajutorul şi nanciar, juridic, moral dat universităţilor.

c. Acest mediu este *internaţional*: şi în această privinţă, numai repartizarea, la început, (în momentul recrutărilor) şi la sfârşit (după ca nera făcută), a universitarilor pe naţionalităţi va putea duce la precizarea raporturilor între universităţi şi organismele politice.

d. În sfârşit, ar trebui să poată fi evaluată coe ziunea, omogenitatea acestei inteligentsia medievale şi defini caracteristicile ei fundamentale pentru a afla cu ce a contribuit la formaţiile politice: competenţă, prestigiu, contes tare? „Starea" universitară, care oferă celor mai mulţi din membrii ei mijlocul de ascensiune socială, a ameninţat, sau, dimpotrivă, a consolidat stabilitatea societăţilor medievale?

A fost un element de ordine, un ferment de progres, un sprijin al tradiţiilor sau un distrugător al structurilor?

III. *Liniile generale ale evoluţiei raporturilor dintre universităţi şi puterile publice în vremea Renaşterii* (mijlocul secolului al XV-lea secolul al XVI-lea)

a. Dacă evoluţia acestor raporturi se datorează, în mare măsură,

faptului că universităţile, de o parte, şi puterile publice, de alta, evoluează ele însele, schimbările cele mai mari par să se producă totuşi în evoluţia puterilor publice mai curând decât în cea a universităţilor. Puterile publice sunt, mai ales, elementul motor iar universităţile elementul conservator, cel care frânează. Universităţile care, în Evul Mediu, păreau că au întrecut puterile publice (oricum, la început, universităţile născute „spontan" s-au impus puterilor în mai mare măsură decât au fost ajutate de acestea să ia naştere, iar puterile publice au căutat, în primul rând, să le încadreze, să le disciplineze) sunt, de acum înainte, mai degrabă la remarca puterilor publice.

b. Totuşi, universităţile au evoluat în cursul perioadei medievale. Însă această evoluţie a mers, cu deosebire, către degenerescenta mediului universitar în *castă*: închiderea relativă a mediului social (scăderea numărului de *să raci*, nepotism), străşnicia cu care sunt apărate privilegiile ca semne distinctive de castă, insistentă tot mai mare asupra unui gen de viaţă de privilegiaţi etc. Întrucât această scleroză socială merge mina în mână cu o anumită scleroză intelectuală (Spätscholastik), universităţile, la sfârşitul Evului Mediu, ofereau puterilor publice un mediu mai puţin deschis, cu mai puţine posibilităţi decât în perioada precedentă.

c. Odată cu progresele autorităţii publice, universităţile îşi pierd o mare parte din libertăţile lor esenţiale, mai ales acolo unde puterea monarhică sau princiară face progrese în dauna puterilor locale (cu deosebire în Franţa): *pierderea autonomiei juridice* (universitatea din

Paris este supusă Tribunalului încă din 1446) şi a *dreptului de secesiune* (ultima tentativă, la Paris, în 1499, şi, la Louvain, în 1564, naţiunea germană ameninţă că va părăsi oraşul).

d. Subordonate juridic, universităţile erau subordonate şi *economic*. Deşi finanţarea universităţilor de către puterile publice s-a făcut cu mijloace variate (salarii, prebende, dar şi dotaţii prin acordarea de venituri de natură economică legate de dezvoltarea comerţului: venituri din taxe pe drumurile publice, la Heidelberg, sau din impozitele (pe sare, la Cracovia, de exemplu, sau, în Statele reformate, din bunuri monastice, ca la Tübingen, Wittenberg, Leipzig, Heidelberg), partea crescândă a subvenţiilor publice în bugetul universitarilor le-a redus acestora şi mai mult independenţa.

e. Caracterul internaţional al universităţilor s-a estompat şi el. Mai întâi, universităţile s-au închis fie statutar, fie de fapt, pentru

profesorii şi studenţii din oraşele sau naţiunile aflate în război cu puterile politice din oraşele sau ţările de care depindeau universităţile respective: caracterul naţional al războaielor a afectat şi mediul universtiar. Pe de altă parte, odată cu Reforma şi cu triumful principiului „cujus regio ejus religio", universităţile s-au divizat în universităţi catolice şi universităţi protestante, iar diviziunea religioasă a contribuit la accentuarea naţionalizării sau, în orice caz, a regionalizării universităţilor. Cu deosebire, acolo unde participarea străină rămâne importantă (căci un destul de puternic internaţionalism al universităţilor s-a păstrat până în Renaştere), străinii au fost tot mai mult excluşi din slujbe, din posturile de conducere a universităţilor.

f. Prestigiul universitarilor şi al universităţilor era, fără îndoială, mare şi, în bună parte, pentru motive de prestigiu, un număr crescând de prinţi şi de oraşe, în a doua jumătate a secolului al XV-lea şi în secolul al XVI-lea, ău creat universităţi (mai ales în Europa centrală, care, pe plan universitar, în ciuda unui prim val de universităţi create începând cu 1347, era într-o întârziere insuficient explicată), însă intenţiile *utilitare* ale acestor fondatori trec tot mai mult înaintea motivelor dezinteresate: aceste universităţi trebuiau, în primul rând, să fie pepiniere de funcţionari, administratori, diplomaţi, slujitori ai puterii publice. De altfel, faptul că umanismul se dezvolta, parţial, în afara universităţilor, care pierduseră astfel monopolul culturii şi al ştiinţei, favoriza convertirea lor către carierele utilitare, laicizarea crescând a universităţilor înlesnind mult acest lucru. Astfel, în vreme ce, cu excepţia poate a universităţilor iberice şi, evident, a Neapolelui, singura tentativă medievală de universitate de Stat, universităţile din Evul Mediu nu erau favorizate „*pro comodo suo*" de puterile publice decât în mod secundar, acum, preocuparea aceasta trece pe primul plan.

g. Şi pe plan spiritual, universităţile tindeau

— Tot cai mult să joace un rol cu precădere utilitar. Ele tindeau să devină paznici şi supraveghetori ai ortodoxiei, să îndeplinească e funcţie de *poliţie ideologică* în slujba puterilor politice. La drept vorbind, universităţile au îndeplinit această funcţie, mai mult sau mai puţin rigid, cu o întreagă gamă de nuanţe, între Paris, unde Sorbona s-a distins în vânătoarea de vrăjitoare, şi Veneţia (adică mai ales Padova, unde se pare că a domnit o mare libertate ideologică).

h. Devenind centre de formaţie profesională în slujba Statelor mai degrabă decât centre de muncă intelectuală şi ştiinţifică dezinteresată, universităţile îşi schimbau rolul şi fizionomia socială. Deveneau nu atât creuzete de formare a unei *inteligentsia* originale, cât un centru de învăţare socială prin care treceau membrii categoriilor ce constituiau osatura administrativă şi socială a Statelor moderne şi, curând, a absolutismului monarhic. Deşi nu este uşor de stabilit ce este cauză şi ce este efect în schimbarea rolului universităţilor în cadrul acestui fenomen, se pare (deoarece, cu toate că documentaţia universitară este mult mai bogată pentru Renaştere decât pentru Evul Mediu, ne lipsesc deocamdată studiile mai precise privitoare la această epocă, fascinaţia perioadelor de început asupra istoricilor fiind deosebit de mare) că originea socială a universitarilor, în tot cazul cea a studenţilor, s-a schimbat mult în timpul Renaşterii: proporţia universitarilor de origine burgheză şi mai ales nobilă creşte mult, iar aceasta dovedeşte din nou *inserţiunea universităţilor* în *cadrele sociale de conducere* din era monarhică.

I. Renaşterea vede astfel o *domesticire* a universităţilor de către puterile publice, situaţie ce reduce foarte mult motivele şi posibilităţile de conflicte. Acestea se limitează, pe viitor, la conflicte minore pornind, la nivel local, mai ales de la chestiuni ce privesc interesele materiale sau amorul propriu corporativ, iar la nivel naţional, de la probleme de religie, şi de poliţie intelectuală.

CONCLUZIE

Cu toate că, din Evul Mediu până la Renaştere, natura raporturilor dintre universităţi şi puterile publice a suferit o mutaţie profundă datorită, mai înainte de orice, subordonării celor dintâi de către cele din urmă, se poate spune că, în timpul celor două perioade, conflictele au provenit de la aspecte minore şi că Regnum şi Studium s-au ajutat şi respectat reciproc. Va trebui să se aştepte răsturnările provocate de revoluţia industrială pentru ca, într-un cadru devenit naţional, universităţile, deşi continuă să fie depozitare şi apărătoare ale unor anumite tradiţii şi ale unei anumite ordini, să devină focarele unei noi *intelligen-tsia* revoluţionară, care contestă şi mai mult puterile publice şi care nu li se supune decât în măsura în care acestea slujeau principii şi idealuri ce transcend simpla raţiune de Stat şi interesele claselor dominante.

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ I. *STUDII GENERALE*

H. GRUNDMANN, „Vom Ursprung der Universitât im Mittelalter" (*Berichte über die Verhandl. der Săchs. Akacl. der Wiss. zu Lelpzig. Phil. hist. KL*, 103 – 2), 1957.

P. KIBRE, „Scholarly Privileges in the Middle Ages. The Rights, Privileges, and Immunities, of Scho-lars and Universities at Bologna, Padua, Paris and Oxford" (*Mediaeval Acad. of America*, publ. no 72), London, 1961.

A. KLUGE, *Die Universitätsselbstrertvaltung. Ihr geschehtliche und gegenwărtige Rechtsform*, Frankfurt am Main, 1958.

H. MEISTER, „Beitră ge zur Grundungsgeschienţe der mittelalterlichen Universităte" (*Anz. der phil. hist. Kl. der Osterr, Akad. der Wiss.*), 1957.

H. RASHDALL, *Universities of Europe in the Middle Ages*, (reed. de F, M. Powicke şi A.B. Emden), 3 vol. Oxford, 1936.

S. STELLING-MICHAUD, „L'histoire des universits-au Moyen Âge et à la Renaissance au cours des vingt-cinq dernières ann-s", XI-e *Congres, internaţional des Sciences historiques*, Stoekholm, 1960; Rapports, t. I.

II. *LUCRĂRI ANTERIOARE ANULUI 1960*

V. BELTRAN DE HEREDIA, „Los origines de la Universidad de Salamanca", în *La Cienca tomista*, 81, 1954.

F. BENARY, *Zur Geschichte des Stadt und der Universităt Erfurt am Ausgang des Mittelalters*, Gotha, 1919.

F. von BEZOLD, „Die altesten deutschen Universitaten în ihrem Verhaltnis zum Staat", *Historische Zeitschrift*, 80, 1898 (reprodus în *Aus Mittelalter und Renaissance*, 1918).

E. BONJOUR, „Zur Gründungsgeschichte der Uni verşi tat Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und AHertumskunde*, 54, 1955 (reprodus în *Die Schweiz und Europa*, Basel, 1958).

G. CENCETTI, „Sulle origini dello Studio di Bologna", în *Rivista Storica Italiana*, VI-5, 1940.

G. CENCETTI, „Îl foro degli şcolari negii Studi medievali italiani" (*Atti e Memorie della R. Deputaz, di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna*, V), 1939 – 1940.

M. M. DAVY, „La situa ti on juridique de l'université de Paris au XIII-e sitele", în *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 17, 1931.

G. ERMINI, „Îl concetto di studium generale", în *Archivio guridico*, ser. 5, 7, 1942.

L. VAN der ESSEN, „Les 'nations estudiantines à l'Université de Louvain", în *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 88, 1924.

F. EULENBURG, „Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Grundung bis zur Gegenwart" (*Abh. der phil. hist. Kl. der Sachs. Gesell. der Wiss.*, 24 – 2), 1904.

A. L. GABRIEL, „La protection des câtudiants à l'Université de Paris au XIII-e sitele", în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1950.

A. GAUDENZI, „La costituzione di Frederico II che interdice Io Studio Bolognese", în *Archivio Storico Italiano*, ser. 5, XLII, 1908.

R. A. GAUTHIER, *Magnanimite*, *L'Ideal de la grandeur dans la philosophie pa ienne et dans la théologie chrétienne*, 1951.

H. GRUNDMANN, „Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahr-hundert", în *Archiv filr Kulturgeschichte*, 34, 1951.

H. GRUNDMANN, „Freiheit als religioases, poli-tisches und personliches Postulat im Mittelalter", în *Historische Zeitschrift*, 183, 1957.

K. HAMPE, „Zur Griiundungsgeschichte der Universität Neapel" (*Sitz. Ber. Heidelberg, phil, hist. Kl.*, 1923, 10), 1924.

H. HEIMPEL, *Hochschule. Wissenschaft, Wirtsc-haft*, în *Kapitulation vor der Geschichte*?, 1956.

E. F. JACOB, „English University Clerks in the Later Middle Ages: the Problem of Maintenance", în *Bulletin of the John Rylands Library*, 29, 1945 – 194 a.

G. KAUFMANN, „Die Universitatsprivilegien der Kaiser", în *Deutsche Zeitschrift filr Geschichtswissen-schaft*, I, 1889.

H. KEUSSEN, „Die Stadt Köln als Patronin ihrer Hochschule", în Westdeutsche *Zeitschrift*, 9.1980.

P. KIBRE, „The Nations in the mediaeval Universities" (Mediaeval *Acad.* of *America*, publ. nu 49), 1948.

S. KUTŢNER, *Papă Honorius III und das Studiimi des Zivilrechts. Festsdwifrl fur Martin Wolff*, 1952.

M. MEYHOFER, „Die kaiserlichen Stiftsprivile-gion fur Universitatea", în *Archiv filr Urkundenforsc-liung*, 4, 1912.

A. NITSCHKE, „Die Reden des Logotheten Bart-holomäua von

Capua", *in Quellen und Forschungen aus ilalienischen Archiven und Bibliotheken*, 35, 1955.

A. PALMIERI, „Lo studio bolognese nella politica del secolo XII" (*R. Deputaz. di storia patria per le prov. di Romagna*, ser. 4, XIII), 1932.

J. PAQUET, „Salaires et prebendes des profes-seurs de l'université de Louvain au XV-e siècle" (*Studia, Universitatis „Lovanium"*, 2), 1958.

F. PEGUES, „Royal Support of Students in the XITIth Century", *Speculum*, 31, 1956.

G. POST, „Master's Salaries and Student-îees in the Mediaeval Uni verşi ti es", *Speculum*, 7.1932.

G. POST, „Parisian Masters as a Corporation (1200 – 1246)" *Speculum*, 9, 1934.

G. ROSSI, „Universitates şcolarium" e Commune. Sec. XII-XIV" (*Studi e Memorie St. Univ. Bol*; NS I), 1936.

L. SIMEONI, „Bologna e la politica di Enrico V" (*Atti e Memorie della Deputaz. di storia patria per l'Emilia e la Romagna*, 2), 1936 – 1937.

L. SIMEONI, „Un nuovo documento su Irnerio", *ibid*., 4, 1938 – 1939.

L. SIMEONI, „La lotta dell'investiture a Bologna e la sua azione sulla città e sullo studio" (*Memorie della R. Accad. delle* se *dell'Ist. di Bologna*, ei. *mor*. ser. IV, 3), 1941.

L. SIGHINOLFI, „Gli stătuţi del Commune di Bologna ei priviiegi degli şcolari forestieri" (*R. Deputaz.*

di *storia* patria *per* le *prov.* di *Romagna*, ser. – i, XXIII), 1932 – 1933.

F. STEIN, Die *akademische* Gerichtsbarkeit *în Deutschland*, 1891.

S. STELLING-MICHAUD, „L'uni verşile de Boiogr. O et la penetration des droits romain et cano-nique en Suisse aux Xlll-e et XIV-e siècles" (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 17), Genève, 1955.

P. TORELLI, „Comune ed Università" (*Studi e Memorie St. Univ. Bol*. 16), 1943.

W. ULLMANN, „The Mediaeval Interpretation of Fredorick I'a Authentica Habita" (L'Europa *e it* dirillo *romano*. Studi *în memoria P. Koschaker*, î).

Milano, 1953.

W. ULLMANN, „Honorius III and the Prohibition of Legal Studies" în *Juridical Review*, 60, 1! M8.

G. DE VERGOTTINI, Aspetli *del* primi *secoli della storia dell'Università*. *di Bologna*, 1954.

G. DE VERGOTTINI, „Lo Studio di Bologna, i' Impero, i! Papato",(*Studi e Memorie St. Univ. Bol*. NS I), 1956.

M. WAXIN, *Le statut de l'étudiant étranger dans son developpement historique*. Paris, 1939.

A. VON WHETSCHKO, *Universitätsprivilegien der Kaiser aus der Zeit von* 1412 – 1456. Festschrift Otto Gierke, 1911.

Şi studiile despre finanţarea diverselor universităţi germane în perioada Renaşterii citate de S. Stelling-Micbaud în raportul ţinut de el la Stockliolm, p. 137, n. 185.

III. *LUCRĂRI APĂRUTE DUPĂ 1960* *

H. R. ABE", Bie soziale Gliederung der Erfurter Studentenschaft im Mittelalter, 1392 – 1521". I... (Bei-ir*âge zur Geschichte der Universiţat Erfurt*, VIII), 1961.

Actes du Colloque de la Commission internationale d'Histoire des Universites à l'occasion du jubile de l'Université Jagiełłone, 1384—1964 (Cracovie, mai 1964):

— Sau care, apărute cu puţin înainte de 1960, nu au putut fi folosite de S. Stelling-Michaud în raportul său la Congresul de la Stockholm, însă anterioare anului 1965, când acest studiu a fost prezentat la Congresul de la Viena. (n.a.).

La conception des universit-s à l'époque de la Re-naissance (în curs de apariţie).

Actes du Congres sur l'ancienne université d'Orléans (6 – 7 mai 1961), Orloans, 1962.

„Aus der Geschichte der Universitate Heidelberg und ihrer Fakultâten hrsg. v. G. Ninz" (*Ruperto-Ca-rola* 1961, XIII, Sonderbând), Heidelberg, 1961.

G. BAUMGARTEL, „Die Gutachter und Urteil-stâtgkeit der Erlanger Juristenfakultăt în dem ersten Jahrhundert ihres Bestehens" (*Erlanger Forschungen*. Ser. A, XIV), Erlangen, 1962.

A. BLASCHKA, „Von Prag bis Leipzig. Zum Wandel des Stadtelobs", *Wissenscliaftliche Zeitsch-rift der Universitate Halle*. *Gesellschafts-Sprachwiss*. Reihe, VIII, 1959.

A. Cil. CHIBNALL, *Richard de Badew and the University of Cambridge*, Cambridge (Anglia), 1963.

F. CLAEYS BOUUAERT, „À-propos de l'intervention de l'Université de Louvain dans la publication des decrets du Concile de Trenţe", în *Revue d'Histoire ecclésiastique* LV, 1960.

M. H. CURTIS, *Oxford and Cambridge în Tranzition*. 1558 – 1662, Oxford, 1959.

M. H. CURTIS, „The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", în *Past and Present*, n „23, 1962.

Das 500-jährige Jubilăum der Universităt Greif-swald 1956, Bearb, v. *G*. Erdmann u. a. Greifswald, 1961.

J. DAUVILLIER, „La notion de chaire professo-rale dans les universites depuis le Moyen Âge jus-qu a nos jours", în *Annales de la Faculté de Droit de Toulouse*, 1959.

J. DAUVILLIER, „Origine et histoire des costumes universitaires français", ibid., 1958.

„Dekret Kutnohorsky a jeho mişto v dăjinach" (Decretul de la Kutna Hora şi locul lui în istorie). *Acta Universitatis Carolinae*. *Philosophica et Historica* 2. Prână, 1959.

Dzieje Uniwersytetu Jagiełłonskiego w latach 1364 – 1764 ed. (Istoria Universităţii Jagiełłone. 1364 – 1764) ed. K. Lepszy, Krakbw, 1964.

A. B. EMDEN, „The Remuneration of the medieval Protors of the University of Oxford", *Oxo-niensia*. XXVI-XXVII. 1961 – 1962.

J. H. HEXTER, „The education of the aristocracy in the Renaissance", *Reappraisals în History*, London, 1961.

I. HLAVACEK, „Jeden dokument le vztahu university a prazskych mest v druhe polovone 14. stoleti" (Un document despre relaţiile dintre universitate şi cetăţile din Praga în a doua jumătate a secolului al XIV-lea), *Acta Universitatis Carolinae*, *Historia Universitatis Pragensis* II, 1961.

J. KEJR, „Sporne otazky v badani o Dekretu kutnohorskem" (Aspecte controversate ale cercetării Decretului de la Kutna Hora). *Ibid*., III-I, 1963.

G. KISCH, „Die Anfänge der Juristichen Fakultat der Universitate Basel, 1459 – 1529— (*Studiem zur Geschichte der Wissenschaften* în *Basel*, XV), Basel. 1%2.

G. KOPR10… Basel und die ei dgenossisehe Universitate" *Baaler*

Beiträge zur Geschichtswissenschaft, LXXXVII), Basel, 1963.

B. KURBISOWNA, „Proba zalozenia uniwersytetu w Chelmnie w r. 1386" (Chestiunea fondării universităţii din Chełmno în 1386), Opuscula *Casimiro Tymieniecki septiiagenario dedicata*, *Poznan*, 1959. J. LE GOFF, „Quelle conscience 1 universiW medievale a-t-ele este d'elle-mêmes?" în *Miscellanea Mc-diaevalia*. Veoffentlichungen *des Thomas-Institut an der Universitate Köln*. *3*: Beiträge zum Berufsbevvusst-sein des mittelalterlichen Menschen, 1964.

P. OURLIAC, „Sociologie du Concile de Bale", în *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LVI, 1961.

J. PAQUET, „Bourgeois et universitaires à la fin du Moyen Âge. À-propos du caz de Louvain", în *Le Moyen Âge*, *1961*.

J. A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambrigde (Anglia), 1961.

J. SIMON, „The Social Origins of Cambridge Students. 1603 – 1640", în Post and *Present*, no 26, 1963.

C. E. SMITH, *The University of Toulouse in the Middle Ages*. *Hs Origins and Growth to* 1500, Mil-waukee, 1958.

S. STELLING-MICHAUD, „Le transport internaţional des manuscrits juridiques bolonais entre 1265 et 1320", în *Mâlanges Antony Babei*, Genève, 1963. L. STONE, „The educaţional Revolution in En-gland, 1560 – 1640", în *Past and Present*, *n*° 28, 1964.319

A. WYCZANSKI, „Rola Uniwersytetu *Jageumv-kiego w* pierwszej polowie XVI wieku" (Rolul Universităţii Jagiełłone în prima jumătate a secolului al XVI-lea), *Kwartalnik Historyczny*, *LXXI*, 1964.

D. ZANETŢI, „A l'Université de Pavie au XV-o siccle: Jes salaries des professeurs" în *Annales*, *E.S.C*., 1962.

P. MICHAUD-QUANTIN, „Le droit univers! tai re dans le conflit parisien de 1252-]257", *în Studia Graâiana*, VIII, 1962.

F. J. PEGUES, *The Lawyen*; *of the Last Cape-tians*, Prineeton, 1962.

N.A. Sidorova „Problemele fundamentale ale istoriei universităţilor în Evul Mediu în optica istoriografiei burgheze contemporane" (în limba rusă), în *Srednia Veka*, *23*, 1963.

M. DE BOUAfiD, „Quelques donnces nouvelles sur la creation de l'Université de Caen (1432 – 1436)", în *Le Moyen Âge*, t. LXIX, 3963.

CUPRINS

JACQUES LE GOFF ŞI FAŢA NEŞTIUTA A EVULUI MEDIU (studiu

introductiv de Maria Carpov 5
Note 26
PHEFAŢA 37
Note *47*
Proveniența textelor *i' J*
I. TIMP ŞI MUNCA 51
Evul Mediu în viziunea lui Michelet... 52
Note *90*
În Evul Mediu: timpul bisericii şi timpul negustorului, 91
Note 1) O
Timpul muncii în „criza" din secolul al
XIV-lea: deja timpul medieval la timpul modern 117
Note 130
Notă asupra societăţii tripartite, a ideologiei monarhice şi a reînnoirii economice din secolul al IX-lea până în al XII-lea 135
Note 142
Meserii licite şi meserii ilicite în Occidentul medieval 150
Note 16S
Muncă, tehnici şi artizani în sistemele de valoare din Evul Mediu timpuriu (secolele V-X) 173
Bibliografie *sumară* 195
Ţăranii şi lumea rurală în literatura Evului Mediu timpuriu (secolele V-VI) ... 202
Note 217
II. MUNCA ŞI SISTEME DE VALORI... 223
Cheltuieli universitare la Padova în secolul al XV-lea 224
Note 235
Meserie şi profesiune potrivit manualelor de confesori din Evul Mediu 2 – 14
Note 265
Ce conştiinţă de sine a avut Universitatea medievală? 269
Note 286
Universităţile şi Puterile publice în Evul
Mediu şi Renaştere 292
Bibliografie sumară 314
Redactor: ALEXANDRA DOBROTA Tehnoredactor: VALERIA PETROVICI
Bun de tipar: 19.08.1986.

Apărut: 1986. Coli de tipar: 13, 5.

Tiparul executat sub comanda nr. 39 la I.P. „Filaret” str. Fabrica de chibrituri nr. 9 – 11, Bucureşti Republica Socialistă România